VASILE
FRĂTEANU

CRITICA GÎNDIRII MITICE

ifu

EDITURA DACIA

In seria ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE sînt cuprinse studii monografice despre sistemele și curentele de gîndire fundamentale din istoria filosofiei. Semnate de autori prestigioși, din țară și de peste hotare, lucrările urmăresc valorificarea de pe poziții marxiste, a tot ceea ce s-a elaborat mai valoros, de-a lungul istoriei, în gîndirea filosofică.

(5 Lei)

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Lector: VIRGIL BULAT
Tehnoredactor: A. MOLNÁR

Apărut: 1980. Bun de tipar: 11. 11. 1980.
Comanda nr.: 2005. Coli de tipar: 22.
Hîrtia: velină de 70 g/mp. Format: 16/54×84.

Tiparul executat sub comanda nr. 442/1980
la Întreprinderea Poligrafică Cluj,
Municipiul Cluj-Napoca, B-dul Lenin nr. 146
Republica Socialistă România

Scanned with OKEN Scanner

VASILE
FRĂTEANU

CRITICA GÎNDIRII MITICE

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA 1980

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

I. PROLEGOMENA 7
II. PRINCIPIILE METAFIZICE 10
— *Note* 71
III. PROBLEMA CUNOAȘTERII 78
— *Note* 92
IV. SEMNIFICAȚIA METAFIZICII 97
— *Note* 154
V. FILOZOFIA CULTURII 166
— *Note* 194
VI. TREI MOMENTE DIN ISTORIA GÎNDIRII: NIETZSCHEANISMUL, FILOZOFIA VIEȚII, EXISTENȚIALISMUL 202
— *Note* 256
VII. TEZE ȘI ANTITEZE 264
— *Note* 315

BIBLIOGRAFIE 321
RÉSUMÉ 328
ABSTRACT 337
INHALTSANGABE 344

Scanned with OKEN Scanner

SOMMAIRE

I. PROLEGOMENA 7
II. PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES 10
— *Notes* 71
III. PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE 78
— *Notes* 92
IV. SIGNIFICATION DE LA MÉTAPHYSIQUE . 97
— *Notes* 154
V. PHILOSOPHIE DE LA CULTURE. 166
— *Notes* 194
VI. TROIS MOMENTS DE L'HISTOIRE DE LA PENSÉE:
NIETZSCHE, LA PHILOSOPHIE DE LA VIE, L'EXISTENTIALISME 202
— *Notes* 256
VII. THÈSES ET ANTITHÈSES 264
— *Notes* 315
BIBLIOGRAPHIE 321
RÉSUMÉ 328
ABSTRACT 337
INHALTSANGABE 344

CONTENTS

I. PROLEGOMENA 7
II. METAPHYSICAL PRINCIPLES 10
— *Notes* 71
III. THE PROBLEM OF KNOWLEDGE 78
— *Notes* 92
IV. THE SIGNIFICANCE OF METAPHYSICS . . 97
— *Notes* 154

Scanned with OKEN Scanner

V. THE PHILOSOPHY OF CULTURE 166
— *Notes* 194
VI. THREE STAGES IN THE HISTORY OF THOUGHT: NIETZSCHE, PHILOSOPHY OF LIFE, EXISTENTIALISM 202
— *Notes* 256
VII. THESES AND ANTITHESES 264
— *Notes* 315
BIBLIOGRAPHY 321
RÉSUMÉ 328
ABSTRACT 337
INHALTSANGABE 344

INHALTSVERZEICHNIS

I. PROLEGOMENA 7
II. DIE METAPHYSISCHEN PRINZIPIEN . . . 10
— *Notizen* 71
III. DAS PROBLEM DER ERKENNTNIS . . . 78
— *Notizen* 92
IV. DIE BEDEUTUNG DER METAPHYSIK . . 97
— *Notizen* 154
V. DIE PHILOSOPHIE DER KULTUR 166
— *Notizen* 194
VI. DREI ENTWICKLUNGSETAPPEN IN DER GESCHICHTE DES DENKENS: NIETZSCHE, DIE LEBENSPHILOSOPHIE, DER EXISTENTIALISMUS 202
— *Notizen* 256
VII. THESEN UND ANTITHESEN 264
— *Notizen* 315
BIBLIOGRAPHIE 321
RÉSUMÉ 328
ABSTRACT 337
INHALTSANGABE 344

Scanned with OKEN Scanner

I. PROLEGOMENA

Studiul nostru vizează atingerea a două obiective fundamentale: configurarea exactă a specificului gîndirii nietzscheene şi punerea în evidenţă a deosebirilor şi opoziţiilor existente între această gîndire şi gîndirea marxistă.

Metoda de care sîntem animaţi în prezenta cercetare poate fi descrisă pe scurt ca rezultatul asocierii a două forme de lecturi, dintre care una se îndreaptă spre reliefarea semnificaţiilor explicite ale filozofiei nietzscheene, iar cealaltă spre descoperirea semnificaţiilor ei implicite.

De ce este imperios necesar să combinăm interpretarea nivelului explicit al discursului filozofic nietzschean cu interpretarea nivelului său implicit? Realitatea este că în planul explicit apar şi se dezvoltă nenumărate speculaţii contradictorii, fapt care impune compararea şi relaţionarea conceptelor lui cu ideile care pot fi extrase din zonele nivelului implicit (idei „lineare", necontradictorii), în scopul descoperirii fundamentelor teoretice care asigură coerenţa internă a întregului sistem de gîndire nietzschean. O asemenea metodă ne va permite, totodată, să determinăm cu suficientă precizie ceea ce este colateral viziunii centrale a filozofiei nietzscheene şi să demonstrăm că tot ceea ce intră în această sferă nu reprezintă decît o colecţie de impurităţi ale limbajului afectiv.

Analizînd sistemul de concepte şi de raţionamente conţinut în scrierile lui Nietzsche, noi urmărim să demonstrăm: 1) că filozofia sa e o filozofie metafi-

Scanned with OKEN Scanner

zică* și 2) că această filozofie metafizică este o filozofie metafizică de tip mitic.

Pentru a fixa cît mai exact cu putință locul lui Nietzsche în contextul gîndirii idealiste, vom efectua, în continuare, o comparație detaliată între fi-

---

* Dimensiunea metafizică a filozofiei lui Nietzsche transpare cu toată claritatea în scrierile lui din tinerețe, este învăluită într-o oarecare ambiguitate în operele de maturitate (perioada maturității nietzscheene începe în 1882, odată cu apariția scrierii *Die fröhliche Wissenschaft)* și se fundamentează în exclusivitate la nivelul implicit al discursului ideatic în lucrările editate în epoca pe care am putea-o numi a tranziției înspre maturitate (1878—1881).

În cercetarea noastră, ne vom referi cu precădere la operele scrise în tinerețe și la maturitate. Notăm, de asemenea, că întrebuințarea, ca puncte de referință, a scrierilor lui Nietzsche din epoca maturității sale se va face într-o manieră largă, nelimitativă, în sensul că ne vom adresa atît acelora dintre ele care au apărut antum, cît și acelora dintre ele care au fost editate postum.

În legătură cu scrierile apărute postum, trebuie să evocăm acum, fie chiar și pe scurt, problemele ridicate de editarea așa-numitei opere *Der Wille zur Macht*. Vrem să facem de la bun început precizarea că noi ne însușim întrutotul poziția pe care se situează unii interpreți moderni ai filozofiei nietzscheene, ca Heidegger și Schlechta. Acești cercetători susțin, pe drept cuvînt, că nu există nici o operă postumă a lui Nietzsche cu acest titlu și că ceea ce a fost publicat sub această denumire nu reprezintă decît o reunire arbitrară de aforisme izolate, operație pe care a realizat-o Peter Gast. (Această operație, așa cum arată Schlechta în cartea sa intitulată *Cazul Nietzsche*, s-a făcut la sugestia surorii lui Nietzsche, Elisabeth Foerster-Nietzsche.) Heidegger afirmă că, deși între anii 1884—1888, Nietzsche a urmărit crearea unei opere fundamentale, el nu a reușit nici măcar să contureze un plan exact al ei, fapt pentru care editarea unei așa-numite opere principale *Der Wille zur Macht* n-a putut constitui decît înfăptuirea unui fals. „În realitate" — precizează el — această „operă" nu e decît „o selecție arbitrară de însemnări ale lui Nietzsche din 1884—1888" (Heidegger, Martin, *Nietzsche*, vol. I, Pfullingen, Günther Neske, 1961, p. 413). Schlechta arată și el că „de o *Voință de putere* care să reprezinte doctrina personală, opera sistematică a lui Nietzsche, nu poate fi vorba" (Schlechta, Karl, *Le cas Nietzsche*, traduit de l'Allemand par André Coeuroy,

Scanned with OKEN Scanner

lozofia sa și două dintre cele mai reprezentative curente ale filozofiei idealiste moderne și contemporane — filozofia vieții și existențialismul (ateu).

Trecînd, în finalul studiului nostru, la analiza comparată a gîndirii nietzscheene cu gîndirea marxistă, ne vom strădui să arătăm că filozofia lui Nietzsche are mai puțină aderență la mișcarea de idei contemporană decît filozofia materialist-dialectică și că, din cauza spiritului ei intrinsec, filozofia nietzscheană nu a putut și nu poate exercita nici o influență reală asupra proceselor vieții sociale, în timp ce gîndirea marxistă, în virtutea spiritului ei interior, stimulează, generează și determină toate procesele de transformare revoluționară ale lumii contemporane.

Gallimard, 1960, p. 103). Așa cum ne apare, această pretinsă operă se revelează a fi doar „o compilație realizată de Peter Gast" (*Ibidem*, p. 123) la sugestia surorii lui Nietzsche (*Ibidem*, p. 104), compilație care, de cele mai multe ori, nu concordă cu ordinea aranjării aforismelor în manuscrisele care au servit ca material de inspirație în acest scop (*Ibidem*, p. 123).

Luate separat, analizate izolat, în ele însele, aforismele reunite în volumele XV și XVI ale ediției folosite de noi (*Nietzsche's Werke*, I—XX, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903—1926) sub titlul de *Der Wille zur Macht* sînt în măsură, însă, să ofere cercetării sugestii extrem de prețioase și, din această cauză, ne vom folosi de ele ori de cîte ori vom crede că acest lucru este necesar pentru clarificarea unor aspecte mai importante ale operei nietzscheene.

Precizăm, în încheiere, că pentru a fi în acord și din punct de vedere... bibliografic cu ideile lui Heidegger și Schlechta despre așa-numita operă *Der Wille zur Macht*, trimiterile la aforismele asociate sub acest titlu în ediția pe care o folosim vor conține numărul volumului și numărul paginii, dar nu și titlul amintit.

Scanned with OKEN Scanner

II. PRINCIPIILE METAFIZICE

O lectură atentă a operelor lui Nietzsche din epoca tinereții și din aceea a maturității sale, bazată chiar numai pe afirmațiile explicite cuprinse în ele, este în măsură să ne reveleze, fără prea mari complicații, una din dimensiunile principale ale gîndirii filozofului nostru, și anume, dimensiunea metafizică. Există, totuși, o diferență de nuanță între maniera în care Nietzsche se autodefinește ca metafizician în operele din tinerețe și felul în care se autocaracterizează el ca metafizician în unele din lucrările perioadei de maturitate (perioada maturității sale începe odată cu apariția scrierii *Die fröhliche Wissenschaft).* Dacă în tinerețe el o făcea fără nici o ezitare, mai tîrziu el o face cu multă reticență, printr-o adevărată avalanșă de critici la adresa metafizicii raționalist-abstractizante, și adeseori chiar retrăgîndu-și autocaracterizarea de metafizician. Nu trebuie să uităm că între anii 1878—1881 (epocă în care apar *Menschliches Allzumenschliches* și *Morgenröte* și care ar putea fi denumită epoca de tranziție înspre perioada maturității), Nietzsche a fost puternic influențat de gîndirea pozitivistă și că această influență s-a materializat la nivelul explicit al discursului ideatic, acaparîndu-l în întregime. Este evident că acest eveniment spiritual și-a pus, parțial, amprenta și asupra demersului ulterior al gîndirii sale. Trebuie să facem, totuși, precizarea că perioada de tranziție înspre maturitate se constituie ca un hiatus real între epoca tinereții și aceea a maturității numai la nivelul explicit al discursului filozofic. La nivelul lui implicit, însă, acest hia-

Scanned with OKEN Scanner

tus dispare, aici formîndu-se, în pofida voinţei autorului, bineînţeles, o reţea de idei de inspiraţie metafizică (mai precis spus, o reţea de idei care se originează în metafizica filozofiei vieţii)[1]. Dar nu acest nivel deţine întîietatea ideatică în ansamblul discursului filozofic din cele două cărţi mai sus-citate, ci celălalt.

Aşa cum spuneam şi înainte, nivelul explicit al textului filozofic conţinut în *Menschliches Allzumenschliches* şi *Morgenröte* exercită o înrîurire semnificativă şi asupra operelor scrise în perioada maturităţii, determinînd prezenţa în corpul lor a unei suite de reflecţii antimetafizice şi de autocaracterizări ale autorului ca antimetafizician. Nietzsche nu susţine, însă, cu obstinaţie, în aceste opere, că ar aparţine rangului de gînditori care au ieşit din sfera de atracţie a gîndirii metafizice. De exemplu, într-o scriere ca *Die fröhliche Wissenschaft*, el se referă, dar într-un spirit autocritic, la influenţa pe care ar fi exercitat-o Platon asupra lui cu ideea că „. . . Dumnezeu este adevărul, că adevărul este divin . . . "[2]. Şi dacă în acest loc Nietzsche regreta că pînă şi un spirit modern şi liber-cugetător ca el şi-a hrănit „focul" inspiraţiei de la acel „incendiu pe care l-a aprins" metafizica raţionalisto-abstractizantă a lui Platon (lucru în fond neadevărat), în altă parte el aduce elogii „minciunii autentice"[3] (mitului), adică elementului fundamental al acelei forme a filozofiei lui Platon care poate fi concepută (aşa cum vom arăta în capitolul *Semnificaţia metafizicii*) ca o ipostază („degradată") a metafizicii sale raţionalisto-abstractizante, confirmînd astfel indirect faptul că gîndirea lui s-a dezvoltat sub influenţa uneia din direcţiile centrale ale gîndirii metafizice platoniciene.

În sfîrşit, mai trebuie subliniat şi un alt aspect al problemei: în operele sale de maturitate, Nietzsche încearcă să explice toate formele existenţei naturale

Scanned with OKEN Scanner

și umane prin raportarea lor la un principiu (pe care — din motive ce vor fi indicate mai tîrziu — îl putem denumi principiul zarathustrian) ale cărui componente esențiale, voința de putere și eterna reîntoarcere, sînt caracterizate fără nici o reținere ca entități metafizice.

Între gîndirea metafizică a tinereții și gîndirea metafizică a maturității intervine, însă, și o altă diferență specifică. În tinerețe, Nietzsche urmărește să dea o explicație metafizică în primul rînd și în mod consecvent existenței umane și numai în al doilea rînd și în mod sporadic existenței naturale. La maturitate, el restabilește echilibrul, interesîndu-se în egală măsură de posibilitatea unei interpretări metafizice a naturii și de posibilitatea unei interpretări metafizice a vieții omului. Nu e mai puțin adevărat că fundamentul conceptual al viziunii sale metafizice integrale îl constituie interpretarea metafizică pe care o dă existenței umane; natura este explicată dintr-o perspectivă subiectivă și antropomorfică, extrapolîndu-se asupra ei funcțiile, relațiile și determinațiile metafizice definite ca elemente specifice ale existenței umane.

Voința de a pune la baza existenței naturale și a existenței umane unul și același principiu metafizic transpare într-o lucrare de tinerețe ca *Die Geburt der Tragödie,* în special din paginile de analiză închinate principiului dionisiac. Interpretarea de aici ne conduce la ideea că dintre principiile metafizice „inventate" de Nietzsche în această carte, numai principiul dionisiac se conformează exigențelor de a fundamenta în același timp și natura, și viața umană. În operele de maturitate, aceste funcții (explicate, însă, mai profund și mai clar) sînt transferate asupra principiului zarathustrian (de remarcat că între acest principiu și principiul dionisiac sînt, așa cum vom arăta la momentul potrivit, mai multe similitudini de conținut fundamentale,

Scanned with OKEN Scanner

care le transformă, în ultimă analiză, în principii identice).

În efortul său de a interpreta existența umană în ansamblul ei dintr-o perspectivă metafizică, tînărul Nietzsche raportează această existență la mai multe principii, în timp ce gînditorul din epoca maturității se mulțumește să o ratașeze la un singur principiu. Cum se explică această schimbare de atitudine și care este semnificația ei?

Pentru a putea răspunde la această întrebare trebuie să stabilim mai întîi care este concepția potrivit căreia tînărul Nietzsche pune într-un sistem de raporturi principiile metafizice ale existenței umane (aceste principii fiind următoarele: dionisiac, apolinic, tragic — după cum vom demonstra mai tîrziu, trebuie să convenim că se poate vorbi și de un principiu tragic — și, în sfîrșit, principiul socratic). Se poate afirma că, în viziunea lui, principiile dionisiac, apolinic și tragic reprezintă elementele generatoare ale perioadelor mitice din viața umanității (în rîndul cărora, în treacăt fie spus, el include și etape pe care cei mai mulți din istoricii civilizației și ai culturii le înglobează în istoria umanității și nu în preistoria ei), iar principiul socratic constituie un element generator al perioadelor istorice din viața umanității, ceea ce, în concepția lui, înseamnă, totodată, că primele trei principii determină formele superioare de existență umană, iar ultimul dintre ele determină formele inferioare de existență umană (în subcapitolele închinate fiecărui principiu în parte, vom argumenta aceste idei în mod detaliat).

Nietzsche atribuie principiilor dionisiac, apolinic și tragic funcții și proprietăți mitice și consideră că, în conformitate cu natura lor intimă, ele pot promova numai configurațiile mitico-metafizice ale vieții umane. Principiul socratic este definit ca reflexul negativ al acestor principii, deoarece el ar fi înlă-

Scanned with OKEN Scanner

turat determinaţiile sensibile fundamentale ale structurii lor, păstrînd doar o mică parte din determinaţiile sensibile neesenţiale ale acestei structuri, precum şi toate determinaţiile ei intelectuale. După Nietzsche, principiul socratic ar fi, în esenţa lui, un principiu logic, raţional şi el ar fundamenta întreaga sferă a vieţii istorice. Nu se strecoară, însă, în această parte a comentariului nietzschean o contradicţie? Într-adevăr, cum poate un principiu metafizic genera o realitate nemetafizică (istorică)? Nietzsche nu pare a fi prea conştient de această contradicţie (ori de ceea ce poate fi luat ca atare), sau nu îi dă prea multă atenţie, din moment ce nu face nici un efort pentru a înlătura-o. Noi putem, însă, risipi impresia supărătoare că aici a apărut o contradicţie, dacă ne gîndim că principiul socratic este pentru Nietzsche o formă degradată a principiilor mitico-metafizice amintite, un mit degradat, am putea zice, iar istoria (cum vom demonstra în detaliu mai tîrziu) o constelaţie de forţe derivată din raporturile de forţe specifice existenţei mitico-metafizice prin decăderea şi macularea acestor din urmă raporturi; o putem risipi, deci, dacă ne gîndim că, în concepţia lui Nietzsche principiul socratic este el însuşi un principiu metafizic, dar un principiu metafizic degradat, iar istoria un univers mitico-metafizic decăzut (decăzut din cauză că istoria ar fi pierdut toate determinaţiile sensibile pozitive care caracterizează existenţa mitică şi, de asemenea, din cauză că puţinele valori sensibile pe care le însumează nu ar fi decît simulacre de valori sensibile sau valori sensibile „negative", ceea ce revine la a spune că principiul lor intern ar fi de natură raţională sau că conţinutul lor ar răspunde aceloraşi exigenţe ca şi conţinutul valorilor raţionale propriu-zise şi că numai formal, la suprafaţă, în aparenţă ele s-ar manifesta ca nişte valori sensibile).

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie să recunoaştem, totuşi, că speculaţia metafizică din *Die Geburt der Tragödie* este departe de a fi ireproşabilă. Principala obiecţiune pe care i-o aducem este că ea nu-şi respectă normele sale interne pînă la capăt. Ştim că un principiu de guvernare a existenţei umane poate fi designat drept un principiu metafizic numai atunci cînd el fundamentează existenţa umană în ansamblul ei, adică existenţa umană ca totalitate spaţio-temporală. Or, principiile amintite nu respectă în întregime acest postulat al metafizicii. Într-adevăr, fiecare din ele guvernează nişte totalităţi „spaţiale" (adică fiecare în parte determină toate formele de viaţă umană din cadrul perioadei temporale asupra căreia îşi răsfrîng influenţa), nu însă şi totalitatea formelor temporale ale existenţei umane (fiecare din ele limitîndu-se la a determina în întregime numai unele perioade temporale, deşi există cazuri cînd atitudinile pe care le promovează transcend perioadele pe care le fundamentează şi se materializează în alte epoci din viaţa umanităţii). Pentru a respecta pînă la capăt spiritul metafizicii şi al concepţiei mitice despre existenţa umană, Nietzsche ar fi trebuit să inventeze un principiu metafizic totalizator (de fapt un principiu metafizic autentic), adică un principiu în care să vadă elementul generator al vieţii umane ca totalitate spaţio-temporală. Prin ce s-ar fi caracterizat acest gen de principiu? Un astfel de principiu are o structură ambivalentă, ceea ce înseamnă că se dedublează spontan în două laturi, pe de o parte identice (căci ele au un conţinut *metafizic)* şi pe de altă parte contrare, una exprimîndu-l în calitate de principiu mitico-metafizic *autentic,* de principiu care determină perioadele mitice din viaţa umanităţii, şi cealaltă reprezentîndu-l în momentul în care el devine propriul său altul, propria sa alteritate şi se degradează (apărînd astfel tot ca un principiu mitico-metafizic, dar ca un principiu mitico-

Scanned with OKEN Scanner

metafizic *degradat)*, formă în care el guvernează fazele istorice din viaţa umanităţii.

Să consemnăm, în sfîrşit, ca o deficienţă a metafizicii din *Die Geburt der Tragödie*, şi faptul că ea nu este o metafizică generală şi completă a existenţei. Pentru a putea-o constitui ca atare, Nietzsche ar fi trebuit ca, după numirea principiului metafizic al existenţei umane în totalitatea ei, să găsească o cale oarecare pentru a extinde acest principiu metafizic sau, mai exact, principalele lui determinaţii, funcţii şi raporturi şi asupra naturii, introducînd astfel natura şi existenţa umană în acelaşi sistem de interpretări şi explicaţii. Dar ceea ce nu a reuşit în tinereţe, Nietzsche va reuşi la maturitate . . .

Principiul dionisiac

Acest principiu este comentat în special în *Die Geburt der Tragödie*. Nietzsche revine, însă, asupra lui în operele de maturitate, dezvoltînd şi adîncind o parte din sensurile lui originare. Două lucruri trebuie remarcate în legătură cu aceste reinterpretări: pe de o parte, că denumirea lui începe să fie atribuită unui concept care altădată (în *Die Geburt der Tragödie)* avea, cel puţin într-o anumită măsură, un alt conţinut — e vorba de ideea de tragic —, iar, pe de altă parte, că prin precizările şi explicitările survenite în prelungirea, dealtfel, a determinaţiilor sale originare, acest principiu ajunge să-şi confunde în cele din urmă atributele cu acelea ale principiului zarathustrian. Vom menţine, totuşi, denumirea de principiu zarathustrian pentru principiul metafizic în jurul căruia se fundamentează speculaţia nietzscheană din epoca maturităţii, deoarece această speculaţie este legată în primul rînd de figura mitologică a lui Zarathustra. Şi, de asemenea, pentru

Scanned with OKEN Scanner

a evita impresia care s-ar putea instala în conştiinţa lectorului, dacă nu am proceda astfel, că între gîndirea lui Nietzsche din epoca maturităţii şi aceea din epoca tinereţii nu există nici o deosebire marcantă.

Ideea de la care pleacă Nietzsche este aceea că generînd existenţa naturală şi existenţa umană, principiul dionisiac le determină să se manifeste ca sisteme care totalizează atribute şi conţinuturi contrare. Natura — afirmă filozoful nostru — reuneşte în acelaşi tot conţinuturi materiale şi ideale, determinaţii sensibile şi suprasensibile*, componente vizibile şi invizibile; în esenţialitatea ei originară, natura se înfăţişează ca un complex de elemente materiale dirijat şi coordonat de un substratum ideal, ca o materie spiritualizată, ca „o putere estetică“[1]. (De remarcat că dacă în operele din tinereţe — în speţă în *Die Geburt der Tragödie* — Nietzsche atribuie aceste proprietăţi numai naturii organice, în operele de maturitate el procedează la extinderea lor şi asupra naturii anorganice.) De asemenea, şi existenţa umană însumează, în viziunea lui — aşa cum spuneam şi mai sus —, determinaţii şi conţinuturi contrare: materiale şi ideale, sensibile şi suprasensibile.

Formele cele mai subtile de relaţionare a elementelor sensibile cu elementele suprasensibile apar — zice Nietzsche — în sfera vieţii umane. În cele ce urmează, deschidem o paranteză pentru a le descrie

---

* Nietzsche foloseşte termenul de determinaţie sensibilă într-o accepţiune neobişnuită, făcîndu-l să coincidă cu termenul de determinaţie materială. Această întrebuinţare se justifică prin aceea că în viziunea lui fiecare formă de existenţă naturală posedă anumite însuşiri de excitabilitate care se manifestă la nivelul structurilor ei materiale, „corporale“ (structurile materiale se „simt“ atrase de structurile ideale — care reprezintă factorii de coordonare a activităţii ei — şi li se oferă acestora spre asimilare şi prelucrare). [Cf. notele de la sfîrşitul capitolului.]

(la o analiză mai detaliată a lor vom trece numai în subcapitolele și capitolele următoare).

Așa cum arată Nietzsche, în special în operele de maturitate (dar poate nu întotdeauna cu suficientă claritate), în cazul vieții umane colaborarea dintre conținuturile sensibile și suprasensibile se realizează la mai multe nivele: la nivelul sistemului corp-suflet, la nivelul fiecărui element în parte al sistemului amintit, la nivelul cunoașterii obiectivate în senzații, percepții și reprezentări (reprezentări — în sensul restrîns al termenului), la nivelul cunoașterii pe care o realizează gîndirea imaginativă și, în sfîrșit, la nivelul sistemului gîndire (desigur, gîndire imaginativă, în primul rînd) — afectivitate.

În cadrul sistemului corp-suflet, corpul reprezintă domeniul sensibilului (în acest caz particular, domeniul sensibilului este echivalent cu cîmpul de activitate al excitațiilor, instinctelor și afectelor neconștientizate*; la baza întregii activități a corpului ar sta excitațiile, ar sta impulsurile neconștientizate ale simțurilor; intervin apoi instinctele, care absorbind, prelucrînd și „transformînd" excitațiile, impulsurile neconștientizate, devin principalii factori de coordonare ai proceselor fiziologice[5]; în fine, manifestările instinctelor ar determina apariția afectelor — a plăcerii, a durerii[6] etc. etc.), iar sufletul — domeniul suprasensibilului (în acest caz particular, domeniul suprasensibilului este echivalent cu cîmpul de activitate al senzorialității conștientizate, al afecti-

---

* Excitațiile, instinctele și afectele neconștientizate se caracterizează printr-o proprietate comună și anume prin aceea că ele sînt reacții, emergențe, manifestări active ale unor organe ale corpului, ale unor structuri corporale. Ar trebui să afirmăm — susține Nietzsche — că ele sînt chiar aceste organe, chiar aceste structuri în momentul în care ele funcționează în scopuri bine delimitate sau determinate de cauze bine precizate, ar trebui să afirmăm — zice el — că ele sînt „stări corporale" (*Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903, pp. 252 și 255).

Scanned with OKEN Scanner

vității conștientizate și al gîndirii; de remarcat că, după Nietzsche, între primele două și aceasta din urmă nu pot exista linii de demarcație precise[7]).

Această disociere și această calificare simplifică, însă, într-o oarecare măsură, realitatea. Într-adevăr, considerat în el însuși, corpul nu apare ca domeniul exclusiv al sensibilului, activitatea lui fiind determinată, dar într-o proporție destul de mică, și de energiile suprasensibile (ideale). Invers, considerînd, deci, sufletul în el însuși, observăm — arată Nietzsche — că nici acesta nu este domeniul exclusiv al unui singur grup de determinații, respectiv al grupului de determinații suprasensibile, ideale: procesele de natură ideală, care îi specifică de fapt existența, au sau au avut la origini un suport material, concret-sensibil, suport care le afectează sau care le-a afectat în stadiul lor originar — într-un grad mai mare sau mai mic — chiar în însuși conținutul lor (e vorba de datele despre lumea exterioară culese de organele senzoriale, pe care sufletul le-a preluat, le-a subiectivizat și a făcut din ele proprietatea lui). Fără îndoială, determinațiile sensibile ale corpului sînt mai numeroase și mai importante decît elementele sale „suprasensibile", iar determinațiile suprasensibile ale sufletului mai numeroase și mai importante decît elementele sale sensibile, circumstanțe datorită cărora ar trebui să denumim — cum ne lasă Nietzsche să înțelegem — corpul ca un întreg (anatomico-funcțional) „mai mult sensibil", iar sufletul ca un fenomen „mai mult suprasensibil". Dar atunci cînd le comparăm între ele în scopul de a pune în evidență specificitatea fiecăruia în parte, putem face abstracție de componentele străine „naturii" lor adevărate și defini corpul cu termenul de domeniu al sensibilului, iar sufletul cu termenul de domeniu al suprasensibilului.

Scanned with OKEN Scanner

Interesante sînt și formele de colaborare între determinațiile sensibile și suprasensibile care se dezvoltă în intimitatea proceselor ce caracterizează viața sufletului, a conștiinței (Nietzsche pune semnul de egalitate între suflet și conștiință). Chiar dacă în ansamblul vieții sufletești, factorii preponderenți sînt factorii suprasensibili, în cadrul activității desfășurate de una din funcțiile conștiinței (funcția cognitivă), precum și în cadrul raporturilor dezvoltate între unele funcții ale ei, poate avea loc procesul de cvasiechilibrare și totalizare a elementelor sensibile cu acelea suprasensibile. Un astfel de proces se produce în cazul cunoașterii obiectivate în senzații, percepții și reprezentări — reprezentări în înțelesul restrîns al cuvîntului — (acestea toate sînt, pentru Nietzsche, intuiții sensibilo-intelectuale) și, de asemenea, în cazul cunoașterii efectuate de gîndirea imaginativă (gîndirea imaginativă atinge performanța de a exprima ideea prin intermediul unei figuri sensibile, de a o constitui ca obiect, ca „materialitate"). În fine, cvasiechilibrarea determinațiilor sensibile cu determinațiile suprasensibile și totalizarea lor poate coincide cu cvasiechilibrarea a două din fenomenele conștiinței — afectivitatea și gîndirea — și cu totalizarea lor. Cvasiechilibrarea elementelor de gîndire (și, în special, de gîndire imaginativă) cu componentele afective, precum și totalizarea lor au drept consecință formarea conștiinței mitice, a conștiinței de tip mitic.

Reunirea, reconcilierea și totalizarea conținuturilor sensibile cu conținuturile suprasensibile reprezintă un proces care nu se concretizează întotdeauna în sfera existenței umane. Acest proces (ale cărui consecințe fundamentale sînt formarea gîndirii imaginative și apariția conștiinței mitice) caracterizează, de fapt, existența oamenilor care trăiesc în perioadele mitice ale umanității (în perioadele isto-

Scanned with OKEN Scanner

rice din viața umanității, procesul amintit se dezvoltă în cazuri cu totul și cu totul excepționale).

Una din perioadele mitice din viața umanității — spune Nietzsche — este perioada dionisiacă. Aceasta este marcată de prezența „supraomului", a omului dionisiac. Omul dionisiac — afirmă gînditorul german — reprezintă locul de întîlnire, reconciliere și totalizare a factorilor sensibili cu factorii suprasensibili, a activității inconștiente și conștient-sensibile cu activitatea conștient-rațională. Trebuie să recunoaștem, totuși, că în *Die Geburt der Tragödie,* ca dealtfel și în alte opere, Nietzsche are în numeroase rînduri tendința de a defini omul dionisiac ca o ființă dominată de instincte și afecte (neconștientizate). După părerea noastră, nu în aceste afirmații trebuie să căutăm, însă, spiritul autentic al gîndirii nietzscheene. Ele sînt niște devieri de la acest spirit, devieri care apar ca și consecințe directe ale necesităților de argumentare pe care le impune discuția în jurul conceptului de tragic, discuție menită să-i explice mai clar lui Nietzsche însuși (așa cum vom vedea mai tîrziu) raporturile care se pot stabili între conținuturile sensibile și cele suprasensibile ale existenței, între „natură" și „spirit", între instinctualitate, senzorialitate, afectivitate (fiecare din acestea două din urmă îmbracă, în concepția lui Nietzsche, două forme: o formă neconștientizată și o formă conștientizată) și gîndire. În sprijinul părerii noastre vine, dealtfel, disocierea fermă pe care o face Nietzsche în *Die Geburt der Tragödie* între manifestările dionisiace la greci și manifestările dionisiace la barbari; primele — susține el — l-au ajutat pe om să atingă starea existențială cea mai complexă și cea mai înaltă din punct de vedere valoric — starea mitico-estetică, starea de echilibru și armonie între contrarii[8] (elementele contrare fundamentale ale stării mitico-estetice sînt — așa cum arată Nietzsche în repetate rînduri, dar cu mai mul-

Scanned with OKEN Scanner

tă claritate în operele de maturitate — afectele și intelectul), în timp ce secundele l-au aruncat într-o stare existențială inferioară, adică într-o stare existențială lipsită de echilibrul și armonia între contrarii (ea este dominată de dezlănțuirea celor mai bestiale instincte[9]). Făcînd aceste afirmații, Nietzsche ne lasă să înțelegem, însă, că numai manifestările dionisiace ale poporului elen respectă principiile originare ale sărbătorilor și riturilor dionisiace, manifestările dionisiace ale popoarelor „barbare" nereprezentînd decît formele de înstrăinare ale sărbătorilor și riturilor dionisiace de atributele lor originare și, de asemenea, că manifestările dionisiace autentice sînt acele acte și procese existențiale care îi deschid omului posibilitatea de a reuni în același tot principalele conținuturi opozitorii ale vieții sale.

Omul dionisiac (autentic) ar fi, deci, individualitatea care a reușit să introducă într-o totalitate armonioasă energiile inconștientului și energiile conștientului. (De remarcat că în operele de maturitate, Nietzsche pune semnul de egalitate între omul dionisiac și tipul supraomului și că, în prelungirea acestui gînd al său, ajunge să ne sugereze la un moment dat că și Goethe — care altădată îi apare ca o imagine reprezentativă a apolinicului — ar fi o încarnare a dionisiacului[10].) Omul dionisiac se caracterizează prin următoarele date existențiale: prin supraviețuirea unor instincte viguroase și a unor afecte neconștientizate plastice, suple, mobile; prin prezența unor afecte conștientizate, a unor trăiri conștiente (aceste afecte, aceste trăiri sînt alcătuite din determinații contradictorii, de unde și nota lor de complexitate; cel mai specific sistem de trăiri al omului dionisiac îl constituie amestecul de bucurie și durere sau, altfel spus, acea suferință dizolvată într-o bucurie exaltată, cu care întîmpină el viața ca înglobant al tuturor contradicțiilor posibile[11]); și, în fine, prin faptul că transformă gîndirea imagi-

Scanned with OKEN Scanner

nativă şi conştiinţa mitică în modalităţile principale de reglementare a relaţiilor lui cu exteriorul.

O altă idee caracteristică viziunii dionisiace asupra lumii, comparabilă în ceea ce priveşte importanţa semnificaţiei sale metafizice cu ideea că existenţa (naturală şi umană) este un sistem în care se interrelaţionează conţinuturi şi determinări contrare (idee identică în fond — aşa cum vom arăta mai tîrziu — cu aceea că existenţa se constituie, în substanţa ei, ca voinţă de putere), este ideea eternei reîntoarceri a tuturor formelor de existenţă care s-au succedat de-a lungul timpului. Ea apare explicit numai în lucrările de maturitate. În *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche face referiri la acel episod simbolic din versiunea orfică a mitului dionisiac care o conţine (episodul renaşterii lui Dionisos-Zagreus, care fusese tăiat în bucăţi de titani), dar fără a observa, în termeni formali, prezenţa ei aici. (Filozoful german interpretează acest episod ca fiind reprezentarea simbolică a ideii că oamenii trebuie să înăbuşe credinţa lor în individuaţie şi să se formeze ca unităţi ale contrariilor; dar este evident că acest episod sau această reprezentare simbolică ascunde, în sine, şi ideea că structurile şi procesele existenţei se reîntorc la infinit, „renasc“ veşnic.) Doar mai tîrziu, în lucrările de maturitate, Nietzsche cîştigă conştiinţa clară a faptului că ideea eternei reîntoarceri aparţine cercului de determinaţii al mitului dionisiac. Analizînd — în *Götzendämmerung*, de exemplu — semnificaţia simbolisticii dionisiace, el constată, între altele, că misterele şi sărbătorile dionisiace proclamau eternitatea vieţii „dincolo de schimbare şi moarte“, veşnica ei revenire, regenerarea ei periodică, „trăirea completă“ prin „procreare“[12].

În concepţia lui Nietzsche, principiul dionisiac fundamentează perioadele mitice din viaţa umanităţii, adică perioadele în cadrul cărora s-ar fi rea-

Scanned with OKEN Scanner

lizat reunirea și echilibrarea armonioasă a tuturor energiilor și capacităților umane care, luate fiecare în parte și privite prin prisma determinărilor lor specifice, se înfățișează ca fenomene opuse între ele, iar principiul socratic guvernează epocile istorice din viața ei.

Analizînd, în *Die Geburt der Tragödie,* principiul dionisiac, Nietzsche ne lasă să înțelegem că din punctul de vedere al concepției sale filozofice existența istorică nu e decît o manifestare degradată a existenței mitice (el afirmă, de exemplu, că „soarta oricărui mit este de a se înjosi, strecurîndu-se, puțin cîte puțin, în strîmtoarea unei realități așa-zicînd istorice și de a fi considerat, de către o epocă posterioară oarecare, ca un fapt unic ce reclamă un caracter istoric“[13]). Totuși, el nu ne indică în mod limpede procesul prin care o structură mitică poate trece într-o structură istorică, proces care, din perspectiva filozofică asumată de gîndirea mitică, nu poate fi decît cel de disjungere tragică a atributelor existențiale care la origine (în perioada mitică) erau reunite într-o totalitate. De asemenea, el nu ne arată în mod clar că în principiul socratic nu trebuie să vedem decît un principiu dionisiac (mitic) degradat. Din fericire, analizele închinate structurii particulare a limbajului muzical „autentic“ (muzica adevărată — din cadrul căreia Nietzsche exclude opera — este, pentru filozoful nostru, cea mai profundă transpunere, pe plan estetic, a sensurilor principiului dionisiac) conțin cîteva reflecții despre care se poate afirma că închid în ele germenii ideilor de mai sus. Elementele specifice limbajului muzicii dionisiace — spune Nietzsche — sînt valori contrare, opozitorii. Între ele se stabilesc două feluri de relații: una implică persistența opoziției funciare dintre ele și se realizează ca disonanță muzicală; cealaltă presupune medierea lor și apare ca armonie melodică (armonia ar fi elementul dominant al mu-

Scanned with OKEN Scanner

zicii dionisiace, funcţia ei principală şi concluzia întregului angrenaj sonor). Cele două constelaţii sonore care alcătuiesc structura de ansamblu a muzicii dionisiace pot fi foarte uşor interpretate din perspectiva gîndirii mitice; gîndirea mitică ne sugerează să vedem în ele simbolurile a două lumi deosebite: în prima — simbolul unei lumi inferioare (lumea istorică), al unei lumi, deci, în care valorile sînt în luptă, iar în a doua — simbolul unei lumi superioare (lumea mitică), al unei lumi, deci, în care valorile contrare s-au împăcat şi unificat. Am putea merge chiar mai departe, pentru a susţine că în tălmăcirea pe care o dă Nietzsche valorilor de limbaj ale muzicii dionisiace stă ascuns şi germenul unei alte idei, al ideii că principiul socratic (care guvernează lumea istoriei) nu e decît forma degradată a principiului dionisiac (care guvernează existenţa mitică). Am arătat că Nietzsche vorbeşte de prezenţa a două tipuri de configuraţii sonore, de structuri muzicale. O structură ne evocă lupta între elementele contrare; aceasta simbolizează lumea istorică şi ne lasă să întrezărim în principiul care determină această lume (cel socratic) un principiu care alimentează în permanenţă procesul de confruntare între contrarii. O altă structură ne evocă momentul totalizării şi concilierii valorilor contrare; aceasta conţine o referinţă simbolică la modul de fiinţare specific existenţei mitice şi ne lasă să înţelegem că principiul care fondează această existenţă (principiul dionisiac) este o forţă creatoare care obţine reunirea în acelaşi tot a contrariilor şi împăcarea lor. Punînd acum faţă în faţă interpretările date celor două tipuri de structuri specifice limbajului muzicii dionisiace şi considerînd că din punctul de vedere al gîndirii mitice (ce determină substanţa însăşi a filozofiei nietzscheene) disonanţa (valorilor), care este un dat caracteristic istoriei, apare prin degradarea armoniei (valorilor opozitorii), armonie care

Scanned with OKEN Scanner

este o componentă caracteristică existenței mitice, putem trage concluzia că este în spiritul autentic al gîndirii nietzscheene să definim principiul socratic drept o formă degradată a principiului dionisiac.

Faptul că Nietzsche nu indică, totuși, printr-o analiză explicită sus-amintitele raporturi care se stabilesc între principiul dionisiac și cel socratic, lăsînd, ca să spunem așa, interpreților săi această sarcină, se răsfrînge într-un fel și asupra încercărilor pe care le întreprinde pentru a delimita din punct de vedere temporal etapele mitice din viața umanității. Aceste încercări, care se fac — cum este și normal — prin raportarea perioadelor mitice sau a ceea ce este presupus ca intrînd în această sferă de existență la etapele istorice, sfîrșesc prin a trăda spiritul autentic al concepției mitice despre timp, mai precis spus, sfîrșesc prin a constitui ceea ce din perspectiva acestei concepții apare ca o dublă contradicție logică. Într-adevăr, dacă pe de o parte Nietzsche atribuie unor civilizații și culturi istorice o concepție și o atitudine mitică despre existență (este vorba în primul rînd de cultura și civilizația miceniană, dar nu numai de ele), proiectînd astfel timpul istoric pe ecranul timpului mitic, pe de altă parte el ne sugerează că perioadele mitice din viața umanității (epocile „strămoșilor“ și ale aventurilor lor titanești) ar putea fi reiterate, în esența conținutului lor, în cuprinsul istoriei (în civilizația și cultura miceniană, precum și în alte civilizații și culturi) și delimitează apoi în mod precis perioada de timp în care s-a manifestat principiul dionisiac, ajungînd astfel să dizolve timpul mitic, care este un timp acronologic, timpul dinaintea vremurilor, dinaintea instituirii ireversibilei ordini de succesiune a evenimentelor (illo tempore), în timpul istoric.

În pofida contradicțiilor și a lipsurilor evidente care marchează discuția purtată în jurul principiu-

Scanned with OKEN Scanner

lui dionisiac în *Die Geburt der Tragödie*, ea poate fi luată, totuşi, ca bază de plecare în efortul nostru de a contura cît mai exact posibil viziunea metafizică pe care Nietzsche o are asupra existenţei. În această discuţie sînt deja trasate, chiar dacă într-un mod imperfect, două din ideile centrale ale filozofiei nietzscheene: ideea că existenţa (naturală şi umană) este un complex de forţe şi raporturi contrare şi ideea că viaţa umană se desfăşoară pe două planuri: unul mitic şi altul istoric. Trebuie să subliniem, însă, încă o dată, că maniera în care este tratată această ultimă idee în *Die Geburt der Tragödie* este inconsecventă sieşi, din cauza neclarităţii şi contradicţiei interne a discursului ideatic.

Principiul apolinic

În concepţia lui Nietzsche, principiul apolinic determină şi el, întocmai ca şi principiul dionisiac, epocile mitice din viaţa umanităţii. S-ar putea afirma, respectînd sugestia ascunsă a gîndirii nietzscheene, că acest principiu nu este decît o variantă a principiului dionisiac (dacă îl înţelegem pe ultimul ca forma originară şi ideală a energiilor mitice), diferenţa dintre el şi principiul a cărui variantă este constînd doar în accentul suplimentar pe care îl pune asupra atributului de „armonie“ (de împăcare) a contrariilor, atribut imanent existenţei de tip mitic. Este adevărat, la nivelul explicit al discursului filozofic, Nietzsche are tendinţa de a opune, cel puţin dintr-un anumit punct de vedere, principiul apolinic principiului dionisiac, obnubilînd conţinuturile specifice ale ambelor principii. Aşa cum am precizat deja, filozoful german ajunge de mai multe ori să pună semnul de egalitate între principiul dionisiac şi forţa obscură, inconştientă şi iraţională a vieţii

Scanned with OKEN Scanner

umane. Conturarea unei astfel de viziuni asupra principiului dionisiac este însoțită de promovarea unei optici interpretative care face din principiul apolinic factorul generator al unei existențe umane caracterizate prin înclinația excesivă spre reflecție intelectuală și autoconstrîngere morală. Spiritul apolinic ar fi un fel de spirit abstractizant, logicizant, raționalizant[14]. Este semnificativ că în aceste pagini Nietzsche insistă asupra faptului că principiul apolinic este unul și același lucru cu principiul individuației. Or, știm că în concepția lui Schopenhauer, de la care Nietzsche împrumută noțiunea și notele ei fundamentale, principiul individuației nu se manifestă numai ca un act de divinizare a individualității, cu aptitudinile ei pentru ordine și măsură, dar și ca un act de cunoaștere intelectuală (care îl conduce pe individ la înțelegerea lucrurilor numai în calitatea lor de „fenomene" sau aparențe)[15]. Dar, așa cum am arătat, în concepția lui Nietzsche, energia rațională, gîndirea abstractă (care primesc numele de principiu socratic) guvernează lumea istoriei și nu existența mitică. Este deci clar că procedînd în acest mod (explicabil într-o anumită măsură — așa cum vom vedea puțin mai tîrziu — prin necesitățile de argumentare pe care le pune complicata speculație în jurul principiului tragic), Nietzsche ajunge să intre în contradicție cu tezele fundamentale ale metafizicii sale. Cu toate acestea, în alte pagini ale primei sale opere, Nietzsche interpretează principiul apolinic ca o putere mitică, deci ca o forță compusă din determinații sensibile și suprasensibile, din elemente instinctuale, senzoriale, afective și raționale. Principiul apolinic — spune el — se alimentează din energiile instinctuale, senzoriale și afective ale „naturii", dar în calitatea lui de putere *estetică*, el le modelează, le dă o formă, le spiritualizează[16]. Acest principiu glorifică viziunea mitică asupra vie-

Scanned with OKEN Scanner

ţii şi pune pe primul loc, în ierarhia funcţiilor spirituale, gîndirea imaginativă[17].

Principiul apolinic evocă o lume cu un conţinut extrem de complex, o lume în care forţele, energiile şi valorile contrare s-au reunit şi egalizat, o lume în care, de exemplu, binele şi răul sînt puse pe acelaşi plan, sînt divinizate deopotrivă[18]. Acest principiu nu guvernează, deci, o existenţă imaterială, abstractă, fără opoziţii interne[19], ci o lume bogată în contradicţii pe care le-a reunit în acelaşi tot şi le-a conciliat. Echilibrarea contrariilor, introducerea lor într-un tot armonios, eliminarea luptelor dintre ele sînt tot atîtea efecte ale principiului apolinic. Realizînd unitatea contrariilor, apolinicul ar produce concomitent — crede Nietzsche — o stare de armonie şi de linişte comparabilă cu aceea pe care ne-o procură visul. Ideea secretă a filozofului german este, aşa cum spuneam şi mai sus, aceea că, în comparaţie cu dionisiacul, apolinicul dă o notă de intensitate suplimentară stării de armonie sau împăcare a contrariilor, care este un atribut constituent şi irevocabil al universului mitic.

Încercînd o delimitare temporală a acelei perioade mitice din viaţa umanităţii, care a fost determinată de principiul apolinic, Nietzsche cade în aceeaşi greşeală pe care o comisese cînd efectuase o încercare de acelaşi gen în legătură cu principiul dionisiac. Într-adevăr, dacă pe de o parte, Nietzsche introduce o civilizaţie şi o cultură istorică (civilizaţia şi cultura doriană, considerate a fi expresii ale principiului apolinic) în sfera de existenţă a mitului, făcînd să coincidă, în acest fel, timpul istoric cu timpul mitic, pe de altă parte el transformă o cultură şi o civilizaţie mitică de tip apolinic, deci o cultură şi o civilizaţie care îşi desfăşoară existenţa în vremuri imemoriale, dincolo de unităţile de măsură ale timpului istoric, în entităţi al căror conţinut poate fi reprodus în cîmpul istoriei (în epoca

Scanned with OKEN Scanner

doriană), ajungînd astfel să dizolve timpul mitic în timpul istoric. Avem, aşadar, de-a face cu o dublă inadvertenţă logică. Să mai adăugăm, în sfîrşit, că sub influenţa evidentă a viziunii istorice asupra existenţei, care „cronologizează" momentele creaţiei, filozoful german consideră că principiul apolinic are o geneză ulterioară principiului dionisiac, deşi ar fi fost normal să susţină — întrucît ambele principii sînt principii de tip mitic — că ele au apărut concomitent, în acelaşi timp, şi anume în *illo tempore*.

Principiul tragic

Principiul tragic guvernează şi el, la fel ca şi principiile analizate anterior, o perioadă mitică din viaţa umanităţii. Am putea spune despre el că este a doua variantă a principiului dionisiac (întîia fiind principiul apolinic). Care sînt notele particulare ale principiului tragic, în calitatea lui de variantă a principiului dionisiac? Atributul lui specific fundamental constă în faptul că, prin activitatea sa, el tinde să sublinieze că armonia şi echilibrul universului mitic sînt o armonie şi un echilibru la care participă elemente *contrare;* ţinînd seama de această notă individuală (şi numai de ea) am putea defini tragicul chiar ca un opus al apolinicului. O altă importantă notă particularizatoare a acestui principiu se reflectă în faptul că valorile culturale pe care le generează (dominate, bineînţeles, de perspectiva mitică asupra vieţii) ne înfăţişează, în modul cel mai expresiv cu putinţă, excepţionala intensitate a conflictului dintre mit şi istorie.

Interpretarea pe care am dat-o noi principiului tragic — variantă a principiului dionisiac — ar putea fi contestată pe baza unora dintre afirmaţiile lui

Scanned with OKEN Scanner

Nietzsche, afirmații potrivit cărora acesta ar fi rezultatul sintezei între două energii metafizice contrare, apolinicul și dionisiacul. Ce remarci putem face în legătură cu aceste afirmații ale gînditorului german? Prima ar fi aceea că, procedînd la o asemenea punere în relație a dionisiacului cu apolinicul, el vine în contradicție cu analizele din care rezultă identitatea lor de conținut, respectiv faptul că ele sînt principii de aceeași natură, adică de natură mitică. Într-adevăr, pentru a putea defini aceste principii ca forțe contrare, Nietzsche tinde să transforme principiul dionisiac în „instinct dionisiac", deci în fenomen „sensibil", iar principiul apolinic în „spirit" apolinic, deci în fenomen „suprasensibil" și intelectual; or, postîndu-se pe această poziție, Nietzsche renunță volens-nolens la interpretarea (inspirată din atitudinea de principiu a gîndirii mitice) acestor forțe ca structuri existențiale complexe, ca structuri care însumează determinațiile sensibile cu determinațiile suprasensibile, elementele instinctuale, senzoriale și afective cu elementele intelectuale. Pe de altă parte, însă, definind principiul tragic drept o sinteză între principiul apolinic luat în accepțiunea de energie suprasensibilă și intelectuală și principiul dionisiac luat în accepțiunea de energie sensibilă, Nietzsche nu face în fond altceva decît să-l comprehendeze ca o *totalitate* compusă din elemente sensibile (instinctuale, senzoriale și afective) și elemente suprasensibile (intelectuale) și, prin urmare, ca pe un principiu mitic. În aceeași direcție, a circumscrierii atributelor caracteristice forțelor și valorilor pătrunse de un „spirit" mitic, se înscrie și definiția dată tragediei (deci celei mai înalte expresii cultural-artistice a concepției tragice despre existență), „ca reprezentare imaginativă a înțelepciunii dionisiace cu ajutorul mijloacelor artistice apolinice"[20]; nu trebuie să vedem, în esență, în această definiție decît recunoașterea faptului

Scanned with OKEN Scanner

că opera de artă devine plăsmuire mitică numai în măsura în care creatorul reușește să introducă într-un raport de colaborare armonioasă capacitățile instinctuale, senzoriale, afective și intelectuale de care dispune. Este deci clar că principiul tragic poate fi redus, în ultimă instanță, la principiul dionisiac: determinațiile lor de conținut sînt, în esență, aceleași. În acest mod a procedat Nietzsche în operele de maturitate, în *Götzendämmerung*[21], de exemplu (de remarcat că, tot în ultima instanță, aceste principii mai pot fi echivalate și cu ceea ce noi am numit principiul zarathustrian). Dar, o sugestie în aceeași direcție interpretativă poate fi întrevăzută chiar și în *Die Geburt der Tragödie*. Nu ne spune Nietzsche aici că, în finalul tragediei, elementul dionisiac își recucerește preponderența pe care și-o pierduse încet-încet, pe parcursul desfășurării acțiunii, în favoarea elementului apolinic (care este sensul ascuns atribuit de Nietzsche, în aceste analize, conceptului de principiu apolinic, vom vedea mai tîrziu) și că sentimentul de armonie a lucrurilor, pe care îl construiește acest final, este un ecou al puterii metafizice concentrate în principiul dionisiac?[22].

În calitatea lui de principiu mitico-metafizic, principiul tragic determina — zice Nietzsche — toate actele, procesele și evenimentele fundamentale din viața poporului grec care trăia în epoca lui Eschil și Sofocle, dîndu-le sigiliul eternității, și realiza armonizarea tuturor valorilor sociale, politice și spirituale în care se exprima conștiința populară. Existența guvernată de principiul tragic era o vastă totalitate de structuri, funcții și raporturi în care contradicțiile dispăreau în acordurile unei armonii superioare[23]. Marile realizări, din acea epocă, ale poporului grec s-ar explica prin faptul că el își construia viața în conformitate cu normele și exigențele intime ale atitudinii mitice față de existență.

Scanned with OKEN Scanner

Mai tîrziu, el şi-a subordonat-o imperativelor gîndirii abstracte, eveniment care a cauzat declinul lui, „căderea" în relativitatea şi versatilitatea istoriei[24].

Aşa cum spuneam mai sus, o altă notă specifică acestui principiu metafizic constă în excepţionala capacitate pe care o are de a face ca valorile culturale generate de el să configureze o viziune asupra lumii, din care să reiasă, cu toată evidenţa, că între mit şi istorie se stabileşte un raport de incompatibilitate. Nietzsche consideră că o astfel de viziune a existenţei — pe care o denumeşte, cum este şi normal, tragică — se expresivează la cel mai înalt nivel în piesele lui Eschil şi Sofocle. (Opinia potrivit căreia doar piesele lui Eschil şi Sofocle reprezintă formele artistice desăvîrşite de obiectivare a concepţiei tragice despre existenţă se cristalizează, de fapt, în operele de maturitate; în lucrările din tinereţe, în *Die Geburt der Tragödie*, de exemplu, Nietzsche punea alături de aceste piese şi tragediile muzicale ale lui Wagner; la maturitate, el renunţă, însă, de a mai emite aprecieri pozitive la adresa acestor tragedii muzicale.)

Tragedia — arată gînditorul german — evocă două lumi diferite, opuse, contradictorii. Una dintre lumile evocate are drept corespondent simbolic universul situaţiilor epice în care este proiectat eroul principal al piesei; acest univers este o oglindă a ororilor, suferinţelor şi chinurilor cauzate de faptul că eroul tragic este prins în plasa contradicţiilor fără sfîrşit, generate de un principiu distructiv universal. Acţiunile, evenimentele, scenele epice ar constitui formele specifice de obiectivare ale principiului apolinic în interiorul operei de artă tragică[25]. Ele alcătuiesc ceea ce Nietzsche denumeşte lumea aparenţei. Fără îndoială că, identificînd universul evenimentelor epice cu lumea apolinică, Nietzsche vine în contradicţie cu spiritul autentic al propriei sale gîndiri. El ar fi rămas consecvent acestui spirit, numai dacă

ar fi interpretat totalitatea scenelor epice, care conturează, în mod evident, imaginea lumii istoriei, cu cortegiul ei de contradicții neîmpăcate, drept întruchiparea simbolică a consecințelor nefaste pe care le are intervenția principiului socratic în cîmpul existenței umane.

Cealaltă structură existențială pe care tragedia (autentică) ne-o evocă, într-o manieră simbolică, bineînțeles, este lumea guvernată de principii mitice. Această lume este reprezentată mai întîi pe scenă (și în tot timpul desfășurării acțiunii): simbolul ei este corul dionisiac, în calitatea lui de expresie desăvîrșită a armoniei muzicale. Ea „apare", apoi, nu pe scenă, ci în conștiința spectatorului, ca pură imagine ideală. La sfîrșitul piesei, spectatorul devine capabil de a-și imagina existența unei lumi superioare realității empirice (istorice), a unei lumi în care contradicțiile s-au totalizat și s-au conciliat, a unei lumi în care, de exemplu, binele și răul, frumosul și urîtul, creația și distrugerea sînt valorizate în egală măsură și, în ultimă instanță, echivalate[26]. Vehicolul afectiv al apariției unei astfel de pure reprezentări mentale îl constituie sentimentul pe care-l inculcă în sufletul spectatorului armoniile muzicale ale corului dionisiac. Se poate, deci, spune că această reprezentare mentală se formează oarecum în prelungirea aceiei imagini simbolice de pe scenă, care este corul dionisiac.

Tragedia evocă, așadar, incompatibilitatea de conținut între două lumi, între lumea istoriei și lumea mitului, precum și posibilitatea pe care o are omul de-a o depăși pe prima înspre a doua. Dacă s-ar fi limitat să scoată în evidență tensiunea și lupta aprigă care izbucnește între cele două lumi, tragedia ar fi construit o concepție pesimistă despre viață. Însă din moment ce ea se termină făcîndu-ne să întrezărim existența unei lumi superioare, în care contrariile s-au totalizat și împăcat, se poate spune

Scanned with OKEN Scanner

— ne lasă Nietzsche să înţelegem — că ceea ce îi este propriu concepţiei despre viaţă pe care ea o conturează, este un optimism moderat, adică o atitudine care nu face abstracţie de marile greutăţi ce stau în faţa omului doritor să edifice o lume mai bună, dar crede în posibilitatea depăşirii lor. Putem conchide, deci, că aşa-numita sa viziune tragică asupra existenţei nu este o viziune pesimistă, ci una optimist-moderată şi coincide, în ultimă analiză, cu viziunea mitică asupra existenţei.

Nici speculaţiile filozofice din jurul principiului tragic nu sînt scutite de unele inadvertenţe logice. Este evident, astfel, că Nietzsche investeşte o epocă istorică din viaţa umanităţii (civilizaţia şi cultura elenă din timpul lui Eschil şi Sofocle) cu atribute mitice şi ridică timpul istoric în empireul timpului mitic. De asemenea, este extrem de evident faptul că sub influenţa viziunii istorice asupra existenţei (care cronologizează evenimentul genezei), Nietzsche fixează ca moment al genezei principiului tragic o dată ulterioară genezei principiului apolinic, deşi ar fi fost normal să afirme că aceste principii, ca dealtfel şi principiul dionisiac (a cărui interpretare se află şi ea, într-o anumită măsură, sub influenţa perspectivei deschise de gîndirea istorică), au apărut deodată, simultan şi anume în *illo tempore*, ele fiind principii de natură mitică.

*

Spiritele speculative cele mai profunde au fost adeseori înclinate să descifreze în tragedie reflexul sublimat al unei concepţii totalizatoare despre existenţă, al unei concepţii de inspiraţie filozofică despre existenţă. Prevalîndu-se de densitatea ontologică excepţională a operei de artă tragice, ele au transformat propriile lor interpretări critice în tot atîtea prilejuri de evidenţiere a viziunilor filozofice personale asupra lumii şi de extrapolare, într-o anumită

Scanned with OKEN Scanner

măsură, a acestor viziuni asupra operelor și autorilor luați în discuție. Interpretările nu aveau însă ca rezultat numai proiectarea concepțiilor filozofice personale în universul de idei specific tragediilor și suprapunerea, deci, pînă la un anumit punct, a viziunii despre existență imanentă uneia sau alteia din operele de artă tragice cu viziunea filozofică proprie cutărui sau cutărui gînditor, concomitent producîndu-se și contaminarea subtilă a concepțiilor comentatorilor cu motivele și tonalitățile specifice acestor lucrări dramatice. Comentatorii ajungeau să considere, astfel, pe de o parte, că atitudinea tragică (poziția de principiu a operei de artă tragice) este o atitudine filozofică (bineînțeles, că fiecare din ei îi împrumuta, pînă la urmă, coloratura specifică viziunii filozofice personale), iar pe de altă parte, că viața umană poate fi înțeleasă din perspectiva (implicit filozofică) a tragediei și a tragicului.

Extinderea explicită a conceptului de tragic de la sfera limitată a domeniului artistic la totalitatea manifestărilor de viață ale omului a avut loc, totuși, foarte tîrziu, mult după apariția primelor speculații teoretice în jurul tragediei, și anume, în secolul al XIX-lea, în scrierile lui Schopenhauer. Dar ideea că tragedia dezvoltă o concepție mai largă despre viață, în care interpretul poate întrezări cu ușurință o concepție filozofică de un tip cu totul și cu totul particular, se găsește conținută în germene încă la Aristotel, primul care s-a ocupat în mod sistematic de această specie literară. (Platon, care s-a referit și el — însă numai în trecere și nesistematic — la tragedie, i-a refuzat acesteia, ca și artei în general, orice dimensiune filozofică și metafizică, ceea ce din punctul lui de vedere era sinonim cu a spune că tragedia, ca și arta, în general, sînt incapabile de a exprima adevărul, esența eternă, arhetipul; iată de ce nu-l putem considera un deschizător de drumuri

Scanned with OKEN Scanner

în această direcție și-i atribuim acest rol lui Aristotel.)

Dar care este locul ce-l ocupă interpretarea dată de Nietzsche tragicului în lunga istorie a analizelor critice închinate acestui concept, și în ce anume constă originalitatea ei? Sîntem de părere că poziția teoretică pe care se situează Nietzsche poate fi definită ca o poziție mediană între raționalismul viziunii filozofice propriu unui Aristotel sau Hegel și iraționalismul manifest specific concepțiilor lui Schopenhauer, ca și concepțiilor gînditorilor moderni influențați de el; această poziție se bazează pe prelucrarea unora din ideile centrale ale concepției mitico-filozofice asupra vieții, de unde și nota ei de originalitate în concertul multiplelor comentarii în legătură cu ideea de tragic.

Nu ar fi lipsit de interes să întreprindem o comparație între interpretarea dată de Nietzsche conceptului de atitudine tragică asupra vieții în calitatea ei de atitudine filozofică și interpretările date aceluiași concept de principalii reprezentanți ale celor două direcții filozofice (opuse între ele) care sînt eterogene concepției promovate de autorul lui *Die Geburt der Tragödie*.

Raționaliștii sînt de părere că întîmplările pe care le evocă tragedia derivă din credința — explicită sau implicită — pe care o au autorii „tragici" că principiile raționale guvernează viața omului în toate manifestările ei, chiar și în acelea care par a fi absurde (unele întîmplări par a fi absurde — explică raționaliștii, pretinzînd că nu fac altceva decît să ne reveleze una din componentele importante ale concepției autorilor de tragedii — numai pentru că necesitățile lor raționale sînt mai greu sesizabile în primul moment).

Cei mai importanți reprezentanți ai acestei direcții interpretative sînt Aristotel și Hegel; primul dez-

Scanned with OKEN Scanner

voltă în jurul tragediei o adevărată „fizică“ estetică, al doilea o adevărată metafizică estetică.

Ce este, de exemplu, tragedia pentru Aristotel? Într-o formulare mai generală — o imitaţie a naturii (ca orice fel de artă, dealtminteri), iar într-o formulă mai concretă — o imitaţie a „unei acţiuni alese şi întregi, de o oarecare întindere, în grai împodobit cu felurite soiuri de podoabe osebit după fiecare din părţile ei, imitaţie închipuită de oameni în acţiune, ci nu povestită, şi care stîrnind mila şi frica săvîrşeşte curăţirea acestor patimi“[27]. Susţinînd că tragedia este o imitaţie a naturii sau, mai exact, o imitaţie a unei acţiuni înfăptuite de oameni, Aristotel afirmă implicit raţionalitatea viziunii specifice operei de artă tragice, întrucît, după el, natura în întregul ei devine, se dezvoltă, evoluează în virtutea unor criterii raţionale, respectiv în virtutea unor scopuri sau a unor cauze finale. În fiecare lucru natural există — zice el — un principiu intern, o raţiune instinctivă, un scop care tinde ca, acţionînd asupra materiei din care acesta e compus, să-l ajute să-şi exprime esenţa, firea adevărată, să-l ajute să devină un lucru exemplar, o formă perfectă[28] (acest eveniment uneori se produce, alteori nu). În concepţia lui Aristotel, menirea artei în general şi a tragediei în particular este — aşa cum spuneam şi înainte — imitarea naturii (deci a lucrurilor care există în vederea unui scop şi devin în temeiul acestui scop), dar — trebuie să adăugăm acum — numai a naturii care şi-a atins ţelul, creînd forme perfecte, exemplare[29], numai a naturii care s-a dezvoltat întru totul potrivit raţiunii sale interne, esenţei sale adevărate, ajungînd la desăvîrşire.

În calitatea ei de imitaţie a unei forme perfecte de existenţă, este firesc ca tragedia să ne înfăţişeze „oameni mai aleşi ca noi“[30], adică, vrea să spună Aristotel, superiori fiinţelor care acţionează de regulă în universul empiric, în cîmpul experienţei imediate,

Scanned with OKEN Scanner

este firesc ca ea să constituie un simbol al împliniri-lor sau posibilelor împliniri umane, un simbol al unei existenţe în care oamenii activează în conformitate cu esenţa, cu firea lor adevărată[31] şi este, în fine, firesc ca ea să nu poată fi o oglindă istoriei, căci istoria este ceva imperfect (în comparaţie cu forma desăvîrşită de existenţă pe care o „imită" tragedia, istoria — susţine Aristotel — nu e decît însumarea faptelor sau a evenimentelor imperfecte, rămase încă prizonierele particularului şi contingentului).

Faptul că eroii tragediilor sînt „oameni . . . aleşi" nu înseamnă că ei sînt incapabili de a comite o greşeală. O înfăptuiesc şi ei şi, din pricina aceasta, se revarsă asupra lor nenorocirea[32]. Dar greşeala lor şi — consecinţe directe ale ei — groaznicele întîmplări în care sînt aruncaţi se transformă în pretexte absolut necesare demonstrării excepţionalelor calităţi morale cu care aceşti eroi sînt înzestraţi. Am spune, făcînd explicită o idee care la Aristotel este numai implicită, că suita de dezastre prin care trece eroul tragic, dincolo de uşoara ei notă de „absurd", cauzată de faptul că numărul nenorocirilor care se abat asupra acestei fiinţe este exagerat în raport cu dimensiunile vinovăţiei sale, are o raţiune intrinsecă superioară, căci numai datorită ei, eroul respectiv ni se poate înfăţişa ca o conştiinţă morală aleasă. Aristotel ne lasă să înţelegem că recurgînd la această procedare, adică punîndu-şi eroul în astfel de situaţii, scriitorul îşi validează, în mod simbolic, convingerea că natura poate ajunge, prin unele exemplare ale sale, să se realizeze, într-o anumită direcţie, ca ceva desăvîrşit.

Tragedia ar fi, deci, pentru Aristotel ilustrarea exemplară a concepţiei filozofice care identifică natura cu o energie activă ce devine în virtutea unei raţiuni instinctive, a unui scop imanent, a unei cauze finale. Sau, altfel spus, ilustrare exemplară a propriei sale concepţii despre natură . . .

Scanned with OKEN Scanner

Dacă Aristotel excludea „divinul", „metafizicul" din cuprinsul tragediei (căci excludere însemna, în fond, refuzul de a-i recunoaşte necesitatea intervenţiei în desfăşurarea acţiunii — deci în intimitatea principalului element al tragediei — şi echivalarea lui cu o forţă care se manifestă, accidental, în afara acestei zone), Hegel îl introduce în conţinutul ei şi face din el „tema propriu-zisă a tragediei originale"[33]; desigur, Hegel tratează acest concept în spiritul filozofiei sale, filozofie care nu mai condiţionează — precum filozofiile „teologice" — existenţa umană de o realitate transcendentă, de fiinţa lui Dumnezeu şi, prin urmare, îl laicizează: divinul — zice acest gînditor — nu se află dincolo de lume, ci se găseşte aici, în lume, în mijlocul oamenilor, şi el reprezintă esenţa însăşi a vieţii lor, substanţa spirituală „a vieţii şi înfăptuirii" omeneşti[34], principiul lor etic. Tragedia este o reflectare simbolică a modului în care această substanţă spirituală eternă, acest principiu etic intervin în realitate. Substanţa etică se poate manifesta ca o „unitate concretă", ca o totalitate de puteri *distincte* echilibrate într-o armonie „netulburată de nimic". Dar în această substanţă stă ascunsă şi posibilitatea transformării simplului raport de deosebire dintre forţele din care îi este alcătuită structura, într-un raport de opoziţie, de luptă între ele. Această luptă dintre contrarii este evocată, mai întîi, de tragedie. Instituind această opoziţie, substanţa etică se înstrăinează, însă, de esenţa ei ideală şi se pune pe sine drept propriul ei altul. Ea îşi va regăsi esenţa ideală numai atunci cînd va reuşi să suprime contrariile în calitatea lor de *contrare*, să le concilieze unele cu altele şi să le introducă într-o totalitate armonioasă. Atingerea acestui obiectiv este evocată în deznodămîntul tragediei. Terminîndu-se în acest fel, adică prin conciliereа contrariilor, tragedia se transformă într-o ilustrare a raţionalităţii profunde a destinului omenesc, căci

Scanned with OKEN Scanner

raționalitatea „rezidă tocmai în faptul că puterea supremă, care stăpînește peste diferiții zei și peste oameni, nu poate tolera ca puterile care devin unilateral independente, depășind prin aceasta limita drepturilor lor, precum și conflictele ce decurg de aici, să devină durabile“[35].

Acestor interpretări raționaliste ale tragediei li se opun interpretările ei iraționaliste, promovate, începînd cu Schopenhauer, de numeroși gînditori idealiști. Toți aceștia își reprezintă tragedia ca o expresie a absurdului, a aporiei, a veșnicei lupte dintre contrariile ireconciliabile, așadar ca o expresie a acelor principii care, în viziunea lor, determină natura însăși a existenței umane.

Care sînt, de exemplu, ideile lui Schopenhauer despre tragedie? După acest gînditor, tragedia este forma artistico-literară care oglindește existența umană ca un vast complex de manifestări contradictorii ireconciliabile sau, ceea ce pentru el este unul și același lucru, ca o realitate guvernată de principiul irațional al voinței de a trăi[36]. Aporia — susține Schopenhauer — este esența însăși a operei de artă tragice. Dar aporia — precizează el — este și esența însăși a existenței noastre. Viața și tragedia (care este un simbol al vieții) au, deci, o esență identică. Această esență ar putea fi definită ca fiind de natură tragică[37]. Recurgînd la o asemenea interpretare, Schopenhauer extinde în mod explicit — de remarcat că este primul care o face — sfera de manifestare a tragicului de la domeniul limitat al artei la scara întregii noastre existențe.

Cine ajunge la conștiința naturii aporetice a vieții — afirmă, apoi, filozoful nostru —, a esenței sale tragice, devine capabil să înțeleagă că viața nu are în sine nici o valoare, că nu merită nici o apreciere pozitivă, nici un fel de atașament, și că el trebuie să se formeze refuzînd să dea ascultare voinței sale egoiste, care-l îndeamnă mereu la acțiune, și închi-

Scanned with OKEN Scanner

zîndu-se într-o stare superioară de resemnare și liniște contemplativă[38]. Eroul tragic parcurge toate aceste trepte ale inițierii. De remarcat, însă, că ultima etapă — aceea care ni-l înfățișează pătrunzîndu-se de necesitatea renunțării la trăirea implicată în miezul evenimentelor, al vieții — ne este prezentată în tragediile modernilor mai amplu și mai profund decît în tragediile anticilor; de aceea — spune Schopenhauer — tragediile modernilor au o valoare filozofică principial mai înaltă[39].

Sub influența lui Schopenhauer, a lui Hebbel (scriitor care oglindește în piesele sale labirintul marilor contradicții morale în care, după credința lui, omul rătăcește fără încetare) și a interpretărilor subiectiviste care au falsificat spiritul gîndirii lui Nietzsche, mulți dintre gînditorii idealiști moderni au ajuns să definească tragedia drept cea mai pură expresie artistică a iraționalității și absurdului care ar guverna viața în esența ei și să facă din tragicul înțeles ca ambiguitate, aporie și luptă neîmpăcată între contrarii, cea mai importantă categorie metafizică a vieții. Astfel, după P. Friedländer, tragedia și atitudinea tragică față de existență își au originea în lupta dintre înclinația spre dezordine și haos și înclinația spre ordine și formă, care ar închide viața umanității într-o veșnică aporie. În concepția unui alt gînditor, a lui Camus, tragedia este o imagine simbolică a conflictului metafizic care se desfășoară, la baza însăși a existenței noastre, între spiritul de revoltă și spiritul de ordine, conflict în care ambele forțe antrenate sînt la fel de legitime, la fel de necesare[40], iar omul tragic este omul care a căpătat conștiința ambiguității sale spirituale și a scindării sale interioare, derivate din neputința realizării unui echilibru între idealurile nelimitate pe care le revendică libertatea și limitele pe care i le impune necesitatea[41]. Să mai amintim, în sfîrșit, de M. Untersteiner, care descoperă în tragedie ilustrarea unei forme de viață

Scanned with OKEN Scanner

determinate de o vină originară, metafizică, de o „vină tragică", adică de „o experiență care stă dincolo de o vină sau o inocență bine precizate în limitele lor"[42]; iraționalitatea, ambiguitatea și aporia vieții ar fi reflectate în special — susține Untersteiner — în momentul culminant al tensiunii tragice, ce ne-ar înfățișa criza interioară a unei conștiințe morale care echivalează vina cu inocența, care șterge deosebirile dintre ele.

Așa cum spuneam deja, interpretarea lui Nietzsche se află undeva la mijloc între interpretările raționaliste și acelea iraționaliste ale tragediei și ale tragicului în calitatea lui de categorie metafizică a vieții. În viziunea lui, existența umană are o formă de manifestare „irațională", și o formă de manifestare „rațională" sau, mai exact spus, rațional-sensibilă, adică mitică. În cuprinsul primei forme de viață (care coincide cu lumea istoriei), contradicțiile ar avea o valabilitate permanentă, neajungînd niciodată la împăcare. Spre deosebire de alți filozofi idealiști, Nietzsche nu vede, însă, în aporia și ambiguitatea istoriei manifestările obiective ale ceea ce unii dintre aceștia numesc spiritul irațional al vieții, ci manifestările rațiunii absolute, ale gîndirii abstractizante (aflate în opoziție directă cu componentele sensibile ale vieții); această rațiune, această gîndire — zice el — „subtilizează" energiile instinctuale, senzoriale și afective ale existenței noastre și, procedînd în acest fel, îi falsifică „firea", căci „firea" sa tinde să facă din ea un sistem în care puterile instinctuale, senzoriale, afective și intelectuale se reunesc și se conciliază. În acest fel, Nietzsche ajunge de fapt să pună semnul de egalitate între absurd sau irațional și rațiunea care a pierdut contactul cu determinațiile instinctuale, senzoriale și afective ale existenței umane și s-a transformat într-o pură energie abstractă. Această rațiune este, în concepția lui, principiul fondator al istoriei. Istoriei îi este opusă

Scanned with OKEN Scanner

o formă de existenţă (pretins superioară) în care contrariile s-ar fi reunit şi s-ar fi împăcat; aceasta ar fi existenţa mitică, existenţa guvernată de principii mitice (autentice, nedegradate). În concepţia lui Nietzsche, tragedia oglindeşte ambele lumi, demonstrează incompatibilitatea de conţinut dintre ele şi subliniază necesitatea şi posibilitatea ca omul să depăşească istoria înspre o formă superioară de viaţă, care ar fi forma mitică de existenţă.

Principiul socratic

În sistemul interpretativ nietzschean, principiile dionisiac, apolinic şi tragic determină perioadele mitice din viaţa umanităţii; în opoziţie cu ele, principiul socratic guvernează istoria umanităţii. Principiul socratic — afirmă Nietzsche — suprimă unitatea contrariilor, în spiritul căreia se desfăşoară viaţa oamenilor în epocile mitice, instaurează primatul raţiunii (ceea ce revine la a spune că se instaurează pe sine ca putere dominatoare), înjoseşte sensibilitatea, rupe legătura armonioasă dintre diferitele valori ale civilizaţiei şi culturii, pe care o asigură conştiinţa mitică, le construieşte dintr-o perspectivă individualistă şi fragmentară şi le introduce în relaţii de permanentă opoziţie şi luptă. În comparaţie cu celelalte principii, principiul socratic determină, deci, o formă inferioară de viaţă. Întrucît fondează o totalitate existenţială, îl putem considera şi pe el un principiu metafizic[43], dar — ne lasă Nietzsche să înţelegem — un principiu metafizic degradat, căci el nu mai determină o existenţă mitică (singura care este, de fapt, şi autentic metafizică), ci una care a apărut prin degradarea celei dintîi.

În existenţa istorică — spune Nietzsche — apare un nou tip de om, omul teoretic, omul a cărui prin-

Scanned with OKEN Scanner

cipală energie creatoare este raţiunea, gîndirea abstractă, spiritul logic. Primul model al acestui tip uman ar fi fost Socrate. Omul teoretic se caracterizează prin faptul că el încearcă să extindă spiritul logic, raţiunea pură asupra tuturor aspectelor şi domeniilor vieţii, prin faptul că el încearcă să transforme toate valorile vieţii în valori dominate de principii abstracte. Omul teoretic este convins că apelînd la spiritul logic, la gîndirea abstractă, poate destrăma cu uşurinţă cercul aparenţelor şi pătrunde pînă la esenţele lucrurilor, pînă la cauzele prime ale lumii, poate elimina eroarea şi descoperi adevărul[44]. (Nietzsche nu este de această părere; după el, nici un tip de gîndire nu poate atinge aceste obiective.)

Omul teoretic crede că un fenomen negativ, ca lupta între contrarii, nu exprimă esenţa însăşi a existenţei istorice, ci numai aparenţele înşelătoare ale acestei existenţe şi devierile de la adevăratul ei spirit, care ar tinde să suprime toate contradicţiile din cadrul ei şi să facă din ea un sistem conţinînd numai determinaţii asemănătoare, adică un univers de o perfecţiune netulburată. Adevăratul spirit al istoriei — opinează acest tip de om — l-am putea regăsi numai dacă am cerceta istoria cu mijloacele gîndirii abstracte; şi tot numai prin intermediul lor — susţine el — am avea posibilitatea ca atunci cînd constatăm imperfecţiunile ei, să o reconstruim ca formă de existenţă exemplară, deci ca realitate idilică, ca realitate din care contradicţiile au dispărut cu desăvîrşire. Pentru omul înzestrat cu o conştiinţă mitică, forma superioară de viaţă se înfăţişa ca o totalitate în care contrariile s-au reunit şi conciliat; pentru omul înzestrat cu o conştiinţă teoretică, ea se înfăţişează ca un univers în care contrariile şi-au pierdut conţinutul, s-au anulat pe ele însele, au renunţat să mai fie prezente, s-au volatilizat pur şi simplu. În fine, dacă omul cu conştiinţă mitică refuză prezentul (citeşte istoria) în numele trecutului şi al vii-

Scanned with OKEN Scanner

torului și pretinde că o existență superioară poate fi reconstruită numai depășind istoria, omul teoretic refuză trecutul și viitorul (citește mitul), trăind exclusiv în prezent[45], și este de părere că o etapă superioară de existență poate fi atinsă numai în cadrul istoriei și nu dincolo de ea sau, mai concret spus, că ea constituie de fapt un fel de arhetip, de formă interioară a istoriei, la care umanitatea ar putea accede cu ușurință dacă ar pune la baza modului ei de viață exigențele și normele de activitate ale rațiunii pure, ale gîndirii abstracte. Atitudinea omului teoretic este, așadar, o atitudine optimistă absolută, o atitudine care nu implică nici o rezervă în privința posibilității împlinirii cît mai rapide și cît mai complete cu putință a idealurilor sale. Optimismul omului teoretic nu derivă însă — așa cum crede el — dintr-o cunoaștere adecvată a realităților istorice, ci dintr-o iluzie, căci iluzie este — zice Nietzsche — opinia că, în esența ei, istoria se manifestă ca armonie pură, perfecțiune netulburată, reunire exclusivă de elemente asemănătoare, iar în aparență, la „suprafață", ca luptă între contrarii, ea fiind în permanență un nod inextricabil de contradicții, realitate care o pune în imposibilitatea de a se depăși pe sine înspre o pretinsă formă superioară de existență, care ar fi expresia naturii ei celei mai profunde. Se poate spune, ne lasă Nietzsche să înțelegem, că omul istoric acționează în virtutea unei conștiințe mistificate, care generează la nesfîrșit aspirații și dorințe ce i se par ușor de împlinit, dar pe care, efectiv, el nu le poate realiza. Omul istoric năzuiește să devină o ființă superioară, năzuiește să se construiască pe sine ca o totalitate armonioasă, dar el rămîne o ființă „imperfectă", rațiunea pură, gîndirea abstractă dezvoltîndu-se, în cazul lui, într-un mod exagerat. Nu trebuie, în fine, uitat că deși a încercat să reducă și, uneori, chiar să anuleze — și nu fără succes — specificul diferitelor valori cultu-

rale, desemnîndu-le ca factori generatori principali energiile abstracte, pur raţionale ale vieţii, în dorinţa secretă de a crea raporturi de colaborare armonioasă între ele, el n-a reuşit să înfrîngă spiritul de competiţie dintre aceste valori, ca şi dintre grupurile sociale sau indivizii care le-au dat naştere. Istoria — conchide apăsat Nietzsche — este domeniul înfruntărilor violente între diferitele energii, funcţii, capacităţi şi valori ale vieţii umane. Toate acestea au fost aservite, din ce în ce mai mult, — este foarte adevărat acest lucru — unor principii comune (principiile raţiunii pure), dar, prin aceasta, n-au devenit mai receptive unele faţă de altele, ci (şi în mod paradoxal) s-au transformat progresiv în „adversari“ din ce în ce mai înverşunaţi.

Nietzsche insistă îndeosebi asupra modului în care atitudinea specifică omului teoretic (atitudinea raţionalist-abstractizantă şi naiv-optimistă) devine şi atitudinea spirituală proprie majorităţii artiştilor din epocile istorice. Rezultatul direct al infiltrării spiritului omului teoretic în cîmpul valorilor artistice este anihilarea caracterului lor originar (care presupune prezenţa unei perspective mitice asupra existenţei) şi transformarea lor în valori artistice inferioare. Această situaţie se reflectă mai ales în tragedia euripidiană (prima manifestare artistică a acestui spirit) şi în operă. Ambele sînt, pentru Nietzsche, imitaţii sau copii trădătoare ale tragediilor lui Eschil şi Sofocle. Nietzsche analizează cu o atenţie deosebită consecinţele intruziunii „spiritului logic“ în structura operei de artă. Înainte de a ne opri asupra acestei analize, să remarcăm, însă, că în comentariul său apar, la un moment dat, şi unele opinii „ciudate“, paradoxale. De exemplu, după părerea sa, transformarea spiritului critic şi ratiocinant în principiul interior al procesului de creaţie al operei de artă nu este însoţită, aşa cum ne-am putea aştepta, de epurarea pe scară largă a valorilor afective care alcă-

tuiesc o parte semnificativă din conținutul miturilor artistice și determină, în bună măsură, calitățile lor formale, ci de o dezvoltare a lor fără nici un fel de limite: cadrele formale în care aceste valori erau puse sînt dinamitate, iar în locul lor apare haosul, dezordinea, informalul. Cum poate dezvoltarea exagerată a elementelor raționale din cuprinsul unei opere de artă să favorizeze proliferarea monstruoasă a elementelor senzoriale și afective, pînă la suprimarea oricărei forme, pînă la căderea în informal, rămîne, însă, o enigmă, pe care Nietzsche n-a reușit să o dezlege niciodată.

Dar cum se reflectă pătrunderea masivă a spiritului critic și ratiocinant în substanța intimă a tragediei euripidiene și a operei? Care din componentele specifice structurilor operei de artă tragice sînt afectate? Și, în fine, de ce subordonarea tragediei euripidiene și a operei principiilor gîndirii abstracte a echivalat cu un act de degradare și înjosire a lor?

Iată, de exemplu, tragedia euripidiană. Primul efect al intervenției masive a spiritului critic și ratiocinant în cuprinsul ei este modificarea de perspectivă în atitudinea existențială a corului; dacă în tragediile mai vechi, corul se baza, în comentariile sale, pe o concepție mitico-metafizică asupra vieții — de unde și caracterul lui „vizionar“ —, în tragedia nouă, el își întemeiază reflecțiile pe o concepție „profană“ și raționalizant-istorică asupra vieții. A doua consecință este suprimarea elementului enigmatic, misterios al subiectului dramatic. Conformîndu-se principiilor spiritului său logic, care îl îndeamnă să renunțe la aspectul enigmatic al subiectului, Euripide inventează un personaj (deus ex machina) pe care-l pune, în prologul tragediilor sale, să înainteze pe scenă și să povestească spectatorilor evenimentele ce preced acțiunea, ca și pe acelea care vor alcătui conținutul desfășurării ei, și pe care îl obligă să reapară pe scenă la sfîrșitul pieselor, pentru a in-

Scanned with OKEN Scanner

forma publicul asupra destinului viitor al eroului „tragic". Procedînd în acest fel, Euripide reuşeşte să-şi concentreze atenţia asupra proceselor sufleteşti ale eroilor principali, pe care le descrie cu o dialectică subtilă şi cu o deosebită grijă pentru a nu lăsa nici un amănunt mai important neclarificat, neiluminat şi neinterpretat de raţiune. El demitizează eroii tragici şi îi transformă în oameni obişnuiţi, cantonaţi în perimetrul strîmt al experienţelor familiare, cotidiene, în fiinţe care trăiesc exclusiv în prezent, în istorie, fără puterea de a privi înspre un trecut sau un viitor ideal, înspre o existenţă mitică, fără puterea, deci, de a se pătrunde de aspiraţii metafizice autentice[46]. Tragedia euripidiană ne înfăţişează astfel spectacolul unei lumi dominate, guvernate şi dirijate de spiritul logic, de gîndirea abstractă. Paradoxal însă — aşa cum spuneam şi mai sus — acest univers este dublat de un univers al afectului în dezlănţuire, în care personajele devin întruchipările celor mai pasionate sentimente . . .

Tragedia lui Euripide se termină pe un ton de optimism naiv şi superficial — un alt element specific atitudinii pe care o ia faţă de existenţă omul teoretic. Dacă sfîrşitul tragediilor lui Eschil şi Sofocle ne evocă posibilitatea depăşirii imperfecţiunilor vieţii istorice într-o altă sferă de existenţă, aceea a existenţei mitice, deznodămîntul tragediilor lui Euripide, prezentîndu-ne spectacolul unui erou pe care soarta îl recompensează conform meritelor sale şi-i deschide perspectivele unei existenţe fericite în mijlocul istoriei, ne sugerează că aspectele neplăcute ale vieţii istorice (pe care eroul le-a cunoscut) nu reprezintă decît nişte accidente ale ei şi că un univers armonios, fără contradicţii, poate fi construit în limitele înseşi ale acestei vieţi, care şi-ar recăpăta în acest fel adevărata ei identitate.

O altă formă de manifestare artistică a spiritului omului teoretic, de data aceasta specifică culturii

Scanned with OKEN Scanner

moderne, este opera. Predominanţa raţiunii, a gîndirii abstracte, a logicii se materializează aici, în esenţă, în aservirea structurii muzicale textului (libretului), care constituie o suită de analize raţionalist-dogmatice ale tribulaţiilor eroilor; opera devine, în acest fel, o descriere şi o interpretare raţională a proceselor sufleteşti pe care eroii le trăiesc în viaţa lor cotidiană. (În mod paradoxal însă — situaţie întîlnită şi în cazul tragediei euripidiene — extraordinara creştere a influenţei spiritului logic favorizează dezvoltarea unui univers secund, dominat de o adevărată dezlănţuire retorică a sentimentelor şi pasiunilor; această „dezlănţuire“ este evidenţiată întrebuinţîndu-se o cascadă de cuvinte şi de sunete sau, mai bine zis, de zgomote artificiale.)

Viziunea despre existenţă pe care ne-o prezintă opera este şi ea idilică şi naiv-optimistă. Principala idee filozofică a operei este aceea că existenţa umană se poate constitui ca un univers idilic, ca un univers lipsit de orice fel de contradicţii. Idilismul, lipsa contradicţiilor ar caracteriza mai întîi epoca preistorică din viaţa umanităţii (susţinînd aceasta, opera depăşeşte viziunea specifică tragediei euripidiene, care limita acest fenomen la universul istoriei); dar ele nu ar fi atribute proprii numai acestei epoci, ci şi formelor ideale de manifestare ale istoriei, formelor în care principiul interior al istoriei se pune pe sine în puritatea lui absolută. Desigur, ne lasă să înţelegem opera, istoria cunoaşte şi o ipostază degradată, ipostaza care aruncă individul în infernul contradicţiilor şi-i cauzează nenumărate suferinţe; dar — susţine ea — omul poate depăşi cu uşurinţă această realitate negativă a istoriei, pentru a regăsi înfăţişarea ei idilică, paradisiacă, pură, imaculată.

Nietzsche contestă ideea că omenirea a trăit sau ar putea trăi vreodată în mijlocul unei realităţi paradisiace, lipsite de orice fel de contradicţii. În con-

Scanned with OKEN Scanner

cepţia lui, contradicţiile sînt determinaţiile inerente oricărei forme de viaţă socială. Între aceste contradicţii — susţine el — se stabilesc două tipuri de raporturi: un raport de opoziţie, de aprigă înfruntare, şi un altul de colaborare armonioasă, de întrajutorare. Primul ar fi caracteristic pentru o formă inferioară de existenţă umană (istoria), iar celălalt pentru o formă superioară de existenţă umană (societatea mitică).

Principiul zarathustrian

Începînd cu *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), Nietzsche trece — dar nu fără reţineri, contradicţii şi ambiguităţi — la fundamentarea metafizicii sale în jurul principiului zarathustrian*. Aşa cum spuneam şi în paginile precedente, în operele de maturitate Nietzsche procedează adeseori la dizolvarea principiului dionisiac (reinterpretat acum dintr-o perspectivă filozofică mai clară şi mai cuprinzătoa-

---

* Este adevărat că Nietzsche nu se referă în mod expres la un principiu zarathustrian, aşa cum se referă, de exemplu, la un principiu dionisiac. Dar cea mai mare parte din speculaţiile metafizice ale operelor de maturitate converg înspre o figură mitologică sau, mai bine zis, înspre o persoană care primeşte acest nimb. Această figură — Zarathustra — joacă rolul unui universal concret care absoarbe în sine şi totalizează principalele determinări metafizice interpretate de Nietzsche drept caracteristice pentru ansamblul existenţei, şi care devine, astfel, în concepţia gînditorului nostru, un fel de echivalent pentru principiul ultim al tuturor lucrurilor sau chiar acest principiu în sine. Spiritul însuşi al gîndirii nietzscheene din epoca maturităţii ne invită, deci, să vorbim de un principiu zarathustrian. Putem vorbi, de asemenea, de un principiu zarathustrian, procedînd prin analogie cu tînărul metafizician Nietzsche, care întrebuinţa termenii de principiu dionisiac, principiu apolinic etc. etc.

Scanned with OKEN Scanner

re) în ceea ce noi numeam principiul zarathustrian sau, dacă se preferă, la suprapunerea lor. Noi păstrăm, totuşi, doar denumirea de principiu zarathustrian pentru principiul metafizic în jurul căruia se structurează gîndirea lui Nietzsche din epoca maturităţii, deoarece Zarathustra este principalul personaj „mitologic" de care sînt legate determinaţiile ideatice ale acestui principiu şi, de asemenea, pentru a evidenţia faptul că principiul dionisiac, aşa cum se conturează el în operele din tinereţe ale filozofului, este numai o prefigurare a principiului metafizic din operele maturităţii şi, deci, că identificarea completă a conţinuturilor celor două perioade de creaţie filozofică este imposibilă. Trebuie să precizăm încă de la început că, procedînd în conformitate cu modalitatea de gîndire care este caracteristică pentru ansamblul meditaţiei sale, Nietzsche transformă principalele determinaţii ideatice ale principiului metafizic structurat de el în epoca maturităţii în concepte concrete: una din ele (voinţa de putere) se oferă ca „obiect", se materializează într-o figură, luînd — ca să spunem aşa — chipul şi înfăţişarea lui Zarathustra (care este simbolul absoluteţii şi desăvîrşirii ei), iar cealaltă (eterna reîntoarcere) este atît de intim asociată cu trăirile şi atitudinile spirituale ale lui Zarathustra în calitatea lui de erou al „romanului" filozofic nietzschean, încît, chiar dacă nu apare ca reprezentare „plastică", aşa cum e cazul cu prima, nu mai poate fi concepută ca o simplă noţiune abstractă, ci ca o entitate ideatică concretă.

Metafizica lui Nietzsche este, întocmai ca aproape toate metafizicile moderne, o metafizică a imanenţei, deoarece ea susţine că principiul ultim sau cauza originară a lucrurilor se află înăuntrul şi nu în afara lor: potrivit ei, existenţa naturală în totalitatea ei s-ar dezvolta în virtutea propriilor ei energii sau forţe, şi nu în funcţie de exigenţele unei inteligenţe

Scanned with OKEN Scanner

supranaturale. (Acest aspect al metafizicii lui Nietzsche transpare atît din operele sale de tinereţe, cît şi din operele sale de maturitate, dar el este subliniat cu mai multă vigoare în reflecţiile cuprinse în cele din urmă.)

Aşa cum am precizat deja, din operele de maturitate ale lui Nietzsche reiese că principiul ultim al lucrurilor ar fi principiul zarathustrian. A afirma, în conformitate cu sugestiile lui Nietzsche, că lumea în ansamblul ei este determinată de principiul zarathustrian, echivalează cu a spune că substanţa, conţinutul, consistenţa ei este voinţa de putere, iar „forma" în care se manifestă sau modalitatea ei specifică de fiinţare în timp este aceea a eternei reîntoarceri.

Voinţa de putere, care constituie conţinutul însuşi al lumii, se revelează de fapt a fi o totalitate de „centre de putere"[47], „un joc de puteri"[48], un complex de puteri cu însuşiri diferite: unele „centre de putere", unele „puteri" sînt structuri suprasensibile (ideale, invizibile), iar altele sînt structuri sensibile (materiale, vizibile). Absolut toate configuraţiile individuale ale naturii însumează atît determinaţii materiale, cît şi determinaţii ideale[49]. Elementele suprasensibile (ideale) reprezintă principiile active ale configuraţiilor naturale (voinţa lor interioară[50]), iar elementele sensibile (materiale) reprezintă conţinuturile lor pasive[51] sau, mai degrabă, primele — care „atrag", care asimilează „excitaţiile" (structurile sensibile), determinînd realizarea efectivă a actului de „percepere"[52] — formează componentele lor cele mai active, iar secundele — care posedă şi ele un oarecare dinamism intern, întrucît se oferă acelora spre asimilare[53] — formează componentele lor mai puţin active.

Voinţa de putere, în calitatea ei de unicul principiu creator al lumii, de unica forţă creatoare a ei, poate exista numai ipostaziată concomitent în două

Scanned with OKEN Scanner

tipuri de structuri: sensibile și suprasensibile. Fiecare configurație existențială în care ea se obiectivează conține — crede Nietzsche — atît determinații sensibile, cît și determinații suprasensibile. Determinațiile sensibile (transpuse, livrate, constituite în și ca structuri materiale, „corporale", vizibile) reprezintă — după filozoful german — elementele ei mai puțin active; făcînd explicită o idee care la Nietzsche apare numai implicit, am spune că ele pot fi definite și ca *forțe* (energii, puteri) sensibile, întrucît dispun de un oarecare dinamism intern. Determinațiile suprasensibile (date ca structuri ideale, imateriale, invizibile) reprezintă, în schimb, elementele ei cele mai active; făcînd explicită o idee care la Nietzsche apare, de asemenea, numai implicit, am spune că, datorită dinamismului lor intern — desigur mai intens decît cel al determinațiilor sensibile — pot fi definite și ele — evident, cu și mai multă îndreptățire decît celelalte determinații — ca *forțe* (energii, puteri)*.

În concepția lui Nietzsche, deci, toate formele de existență ne revelează spectacolul unei desfășurări simultane de forțe sensibile și suprasensibile. Oricît ar părea de ciudat, dar chiar și la nivelul naturii anorganice — subliniază Nietzsche — are loc o astfel de desfășurare de forțe. Se observă, însă, o deosebire între modalitatea în care se structurează cele două tipuri de forțe la acest nivel al existenței și modalitatea în care se structurează ele la nivelul naturii organice. Dacă în cadrul naturii anorganice, aceste forțe se pun ca un fel de contrarii „potențiale", deci ca niște contrarii care nu intră nici un

* Forța (puterea, energia) nu mai este, așadar, pentru Nietzsche componenta nonsensibilă a „obiectelor" existenței — așa cum era ea pentru Schelling (vezi *Naturphilosophie*) —, ci existența însăși în calitatea ei de structură care reunește în același tot componentele sensibile cu componentele nonsensibile.

Scanned with OKEN Scanner

moment în conflict între ele, limitîndu-se la a se raporta unele la altele doar ca determinaţii solidare şi chiar întrepătrunse, în conţinutul lor, ale unui tot armonios, în cadrul naturii organice aceste forţe se pun ca şi contrarii adevărate, reale, deci ca nişte contrarii care s-au diferenţiat efectiv unele de altele, făcînd să apară, astfel, între ele — chiar dacă nu la modul absolut permanent — şi un raport de opoziţie, de luptă, de înfruntare[54].

În interiorul naturii organice, o formă specifică de manifestare a conţinuturilor celor două forţe apare la nivelul existenţei umane. În acest context, toate componentele suprasensibile activează în calitate de fenomene conştiente, şi chiar unele elemente sensibile activează în această calitate.

Interacţiunea forţelor sensibile cu forţele suprasensibile (în cadrul căreia rolul principal îl joacă, însă, energia suprasensibilă*) determină, la fiecare configuraţie existenţială în parte, formarea unei viziuni perspectiviste asupra realităţii înconjurătoare, adică a unei capacităţi de a „percepe", de a reprezenta această realitate dintr-o optică particulară şi într-o modalitate mai mult sau mai puţin precisă şi adecvată[55]. Desigur — zice Nietzsche — reprezentările propriu-zise apar numai la nivelul existenţei umane şi trebuie să vedem în ele consecinţele directe ale activităţilor ei conştiente, dar un anumit gen de reprezentări (primitive, elementare) apare chiar şi la nivelul purei existenţe naturale (organice şi anorganice). În fine, mai precizează el, în activitatea lui de cunoaştere a existenţei ca totalitate, omul întrebuinţează două feluri de reprezentări („reflectări"

---

* Aşa cum vom vedea mai tîrziu în detaliu, Nietzsche susţine că, în anumite condiţii, suprasensibilul poate elimina treptat-treptat sensibilul din rîndul factorilor conştienţi ai procesului de cunoaştere, punîndu-se pe sine însuşi ca unicul element determinant al acestui proces, eveniment care ar coincide cu actul de formare a gîndirii abstracte.

Scanned with OKEN Scanner

fictive): reprezentări (ficţiuni) autentice (în care se obiectivează gîndirea imaginativă) şi reprezentări (ficţiuni) neautentice (în care se obiectivează gîndirea abstractă). Dar, despre aceste idei nietzscheene ne vom ocupa mai amănunţit numai în capitolele următoare . . .

Susţinînd ideea că lumea este, în conţinutul ei, voinţă de putere, Nietzsche vrea să spună, deci, că ea este o structură care totalizează determinări materiale şi ideale, forţe sensibile şi suprasensibile.

În concepţia lui Nietzsche, lumea este formată, aşa cum am văzut, din valori de putere diferite ca structură şi ca densitate ontologică. Toate aceste centre sau valori de putere îşi sînt — zice el — propriile lor cauze. Toate aceste centre sau valori de putere — adaugă el — se creează şi se distrug veşnic pe ele însele. Ele se pun de o asemenea manieră încît repetă la infinit unul şi acelaşi ciclu de existenţă, ale cărui momente principale sînt creaţia, desăvîrşirea sau maturizarea (acesta este stadiul care permite compararea diferitelor centre sau mărimi de putere) şi distrugerea. Lumea îşi reiterează la nesfîrşit configuraţiile şi „combinaţiile“ (raporturile) dintre ele. Lumea este un „circuit care s-a repetat deja infinit de des şi care îşi joacă jocul *in infinitum*“[56]. Toate stările şi procesele existenţei — susţine Nietzsche — sînt reversibile. Nu există nimic în lume care să nu se reîntoarcă veşnic. „Această viaţă pe care tu o trăieşti acuma sau ai trăit-o va trebui s-o mai trăieşti o dată şi încă de nenumărate ori; şi nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare durere şi fiecare plăcere şi fiecare idee şi fiecare suspin şi tot ce este nespus de mic sau de mare în viaţa ta trebuie să-ţi revie şi totul în aceeaşi ordine şi succesiune — şi tot aşa fiecare paianjen şi această lumină de lună dintre pomi şi tot aşa fiecare clipă şi eu însumi. Veşnica clepsidră a existenţei este mereu întoarsă — şi tu cu ea, prăfuşor de praf!“[57]

Scanned with OKEN Scanner

Nietzsche este interesat în special să scoată în evidenţă modul particular de obiectivare a principiului metafizic zarathustrian în sfera existenţei umane.

După cum ştim, principiul zarathustrian are două componente: voinţa de putere şi eterna reîntoarcere. Voinţa de putere reprezintă „conţinutul", substanţa, fundamentul existenţei (inclusiv al existenţei umane), iar eterna reîntoarcere reprezintă modalitatea sau „forma" ei de fiinţare în timp. Ceea ce trebuie subliniat în mod deosebit este faptul că, în concepţia lui Nietzsche, timpul circular, în cadrul căruia se derulează existenţa în ansamblul ei, este o determinaţie „formală" şi nu de conţinut, deoarece el vine să se aplice existenţei ca ceva exterior şi ca ceva care nu-i afectează acesteia proprietăţile fundamentale şi relaţiile generale stabilite între ele, obligîndu-le doar să se reitereze la nesfîrşit, încorporate în alte şi alte configuraţii individuale. Exprimîndu-ne metaforic, am spune că pentru Nietzsche timpul circular este ca un fel de haină uriaşă pe care existenţa în ansamblul ei trebuie s-o îmbrace, volens-nolens, şi nu însăşi „stofa" ei.

Cum se manifestă cele două componente fundamentale ale principiului zarathustrian la nivelul existenţei umane? Voinţa de putere (care, aşa cum am văzut, este o însumare a contrariilor) s-ar structura în două feluri: o dată ca voinţă de putere autentică, pură şi altă dată ca voinţă de putere falsă, degradată, „decadentă"[58]; în primul caz ea s-ar realiza ca unitate şi armonie a contrariilor, în al doilea caz ca luptă şi dizarmonie a lor. Dedublarea voinţei de putere este însoţită de apariţia unor procese temporale care conţin determinaţii absolut noi în raport cu determinaţiile specifice timpului circular. Aceste procese nu reprezintă fenomene exterioare vieţii omului, ci realităţii interioare ale ei, adică elemente care îi definesc unele aspecte principale ale conţinutului, ale substanţei ei. Durata şi succe-

Scanned with OKEN Scanner

siunea devin factori care afectează esența însăși a vieții omului sau, mai exact spus, această esență, această „ființă“ se constituie, între altele, ca durata și succesiunea înseși a unor fenomene biologice.

Nietzsche nu respectă, însă, în mod consecvent această idee asupra temporalității umane, subordonînd-o, în cele din urmă, ideii de eternă reîntoarcere. Nietzsche consideră că structurile temporale care influențează „ființa“ însăși a existenței umane depind, în ultimă instanță, de acea determinație temporală transcendentă omului care este „eterna reîntoarcere“, idee care, în concepția lui, echivalează cu aceea că, în virtutea unui automatism cosmic necontrolabil, și acestea se repetă pe ele însele la infinit, întocmai ca toate celelalte structuri ale existenței.

Filozoful german susține că voința de putere autentică fondează epocile mitice din viața umanității, iar voința de putere „falsă“, „decadentă“ epocile istorice din viața ei. El afirmă apoi că atît perioadele mitice din viața umanității, cît și perioadele istorice din viața ei se repetă pe ele însele la infinit, se reîntorc veșnic.

Aceasta este, expusă pe scurt, concepția lui Nietzsche privitoare la modalitatea particulară în care principiul zarathustrian guvernează existența umană în ansamblul ei. Urmează acum să-i analizăm ceva mai pe larg aspectele cele mai importante. Vom începe prin a discuta sensurile pe care le atribuie Nietzsche uneia din componentele fundamentale ale amintitului principiu, și anume voinței de putere. Așa cum spuneam și mai sus, Nietzsche susține că, în sfera existenței umane, voința de putere se dedublează în voință de putere autentică, pură și în voință de putere „falsă“, degradată. El adaugă că voința de putere autentică, pură se materializează în totalități umane armonioase, adică în acele ființe umane care, în scopul reprezentării realității și a

Scanned with OKEN Scanner

creării de valori, își dezvoltă în egală măsură energiile instinctuale, senzoriale, afective și intelectuale[59], iar voința de putere „falsă", degradată în ființe umane dizarmonioase, adică în ființe umane la care dezvoltarea energiilor intelectuale a luat o proporție exagerată, împiedicînd înflorirea celorlalte energii. Oamenii în care se încarnează voința de putere autentică sînt oameni desăvîrșiți, sînt „supraoameni". Supraomul își reprezintă existența prin intermediul gîndirii imaginative și a conștiinței mitice și creează valori de cultură numai cu ajutorul lor. Valorile de cultură produse de supraom sînt în exclusivitate valori mitice (autentice). De remarcat, în fine, zice Nietzsche, că, pe plan moral, supraomul se construiește introducînd atitudinile opuse într-un raport de colaborare armonioasă și echivalîndu-le.

În care epoci din viața umanității trăiesc supraoamenii? Pentru a fi întru totul consecvent cu sine însuși, Nietzsche ar fi trebuit să răspundă (vom vedea imediat de ce) că numai în epocile mitice. Or, el consideră că și în epocile istorice au apărut oameni desăvîrșiți, supraoameni. El dă ca exemplu pe Goethe[60], în primul rînd, dar și pe Shakespeare, Napoleon, Beethoven. Însă în contextul perioadelor istorice — zice Nietzsche — supraoamenii formează doar niște cazuri izolate, niște excepții fericite. Numai în condiții speciale, „seminții întregi" pot deveni întruchiparea unor „lovituri" fericite ale soartei, pot deveni supraoameni[61]. Numai în condiții speciale, adică numai în epocile mitice, supraoamenii pot apare în număr de masă și se pot constitui în ansambluri sociale, colectivități, popoare. În epocile mitice, supraoamenii alcătuiesc, de fapt, umanitatea în întregul ei.

Atît supraomul perioadelor mitice, cît și supraomul perioadelor istorice — arată Nietzsche — se formează ca totalități armonioase ale contrariilor. Dar, ne întrebăm noi, dincolo de această asemănare

Scanned with OKEN Scanner

nu există oare între ei nici o diferență? Adevărul este că pentru a respecta pînă la capăt spiritul autentic al gîndirii mitice (atît de bine exprimat în miturile paradisului[62]), Nietzsche ar fi trebuit să afirme că între supraoamenii epocilor mitice și supraoamenii epocilor istorice intervine o diferență enormă din punct de vedere biologic, primii manifestîndu-se ca cvasinemuritori, iar secunzii ca muritori, ca simpli muritori; dar el nu face o astfel de afirmație.

În spatele deosebirii dintre cele două specii de supraoameni se profilează, de fapt, deosebirea dintre două forme temporale: timpul mitic și timpul istoric. În faptul că Nietzsche nu observă diferența fundamentală dintre cele două specii de „supraoameni" nu se reflectă oare incapacitatea lui de a distinge deosebirile dintre formele temporale amintite, așa cum sînt formulate acestea în gîndirea mitică? Nu, în măsura în care Nietzsche întrezărește opoziția dintre timpul mitic și timpul istoric (primul are, pentru el, un caracter etern, iar al doilea un caracter perisabil), da, în măsura în care el nu elaborează o analiză concretă a „eternității" timpului mitic, nu cercetează modul concret în care ea devine un atribut inalienabil al timpului individual al supraomului, rămînînd la stadiul unor observații foarte generale în legătură cu ea.

Dar care este concepția lui Nietzsche despre timpul mitic, timpul istoric și relațiile dintre ele, și în ce măsură respectă ea ideile gîndirii mitico-arhaice referitoare la aceste probleme?

O distincție, în spiritul gîndirii mitice, între timpul mitic (numit uneori și timp originar[63]) și timpul istoric este făcută, într-o modalitate alegorică, în *Also sprach Zarathustra* (capitolul *Vom Gesicht und Räthsel).* Eroul cărții, Zarathustra, are la un moment dat viziunea unei ciudate porți de intrare numită „clipa", de la care duce *înapoi* o „lungă uliță veș-

nică“ şi *înainte* o altă „lungă uliţă veşnică“, pe care o mulţime de lucruri „aleargă“ şi se transformă. Putem conveni cu uşurinţă că poarta de intrare „clipa“ reprezintă denumirea simbolică a timpului efemer al istoriei, iar „lunga uliţă veşnică“ — denumirea simbolică a timpului „etern“ al existenţei mitice (şi nu a eternităţii propriu-zise — care este o durată lipsită de succesiune —, deoarece se arată că pe parcursul acestui drum veşnic lucrurile „aleargă“, se succed, se transformă)[64].

Se poate spune că despre ideea de timp istoric, Nietzsche are o viziune clară şi care respectă întru totul generala concepţie asupra determinărilor specifice timpului istoric pe care se bazează conştiinţa filozofică de tip mitic. Nu acelaşi lucru se poate afirma, însă, despre concepţia sa asupra timpului mitic. Este adevărat că el ne sugerează să definim acest timp ca un timp „etern“, „atemporal“, dar el nu ne spune, în fond, nimic concret cu privire la elementul de „eternitate“ pe care acest timp îl conţine, mărginindu-se să surprindă specificul celuilalt element al său, adică al temporalităţii propriu-zise, despre care afirmă că este o succesiune de evenimente. Viziunea mitică asupra ideii de timp nu se poate, însă, mulţumi cu atît. Gîndirea mitică ne explică şi în ce anume constă specificul elementului „atemporal“, „etern“ al timpului mitic şi scoate apoi în evidenţă raporturile care se stabilesc între acest element şi elementul temporal propriu-zis, pentru a contura, astfel, imaginea de ansamblu a acestei forme de timp. În concepţia gîndirii mitice, „eternitatea“ apare odată cu suprimarea procesului de transformări produse în viaţa omului; ea este ulterioară fenomenului de succesiune a evenimentelor pe care le trăieşte omul. În calitatea lui de „timp atemporal“[65], timpul mitic este un timp în care, aşa cum ne indică miturile paradisului sau cel puţin o parte din ele, devenirea succesivă a etapelor existenţei umane are

Scanned with OKEN Scanner

loc doar pînă la un anumit punct, după care urmează stagnarea, „încremenirea“ acestei existenţe într-un anumit stadiu biologic (omul desăvîrşit este, deci, omul care se fixează într-un anumit stadiu al evoluţiei vieţii şi ajunge, astfel, să trăiască, practic, nelimitat). Determinările timpului mitic sînt eterogene: el reprezintă acea durată în care *succesiunea* evenimentelor existenţei umane se *opreşte* la un moment dat în loc. Timpul mitic nu poate fi definit, prin urmare, decît în termeni paradoxali — el este un *timp etern* —, el nu poate fi definit, prin urmare, decît prin reunirea în aceeaşi expresie a doi termeni ale căror sensuri ideatice sînt la origine contrare: *timp* şi *etern(itate)*. Mai există, însă, o notă specifică a acestui timp: „eternitatea“ lui (adică acea suspendare a succesiunii evenimentelor) nu este nici ea propriu-zis eternă, întrucît conţine în sine posibilitatea propriei sale suprimări; nu se ştie cum şi nu se ştie cînd, acest timp porneşte iarăşi pe traseul desfăşurării succesive a evenimentelor, parcurgîndu-l de data aceasta pînă la capăt şi transformîndu-se, în consecinţă, în timp istoric, ireversibil, în devenire pură. (Suspendarea succesiunii are, aşadar, o limită; dar trebuie să precizăm că, în viziunea gîndirii mitice, această limită poate fi împrinsă mereu şi mereu mai departe, practic aproape pînă la infinit. Din aceste motive ar fi poate mai bine să se spună că timpul mitic nu este atît un timp „etern“, „atemporal“, cît un timp „cvasietern“, „cvasiatemporal“.) Această calitate intrinsecă a structurii timpului mitic este înregistrată şi de Nietzsche, de exemplu atunci cînd el observă că de la un timp originar, mitic se poate face întotdeauna saltul la un timp istoric[66].

În ceea ce priveşte problema determinărilor caracteristice timpului istoric, concepţia lui Nietzsche coincide cu aceea a gîndirii mitico-arhaice. Dar cum se „petrece“, în viziunea gîndirii mitico-arhaice în

general, și a gîndirii nietzscheene în particular, viața omului proiectat în universul istoriei? Trăind în timpul istoric — afirmă amintitele concepții metafizice — ființa umană nu mai reușește să se imobilizeze pe unul din stadiile evoluției sale și să persevereze în el, ci se degradează progresiv și piere. Viața umană apare și dispare în fiecare clipă: este efemeră, trecătoare, vremelnică. Devenirea ei este succesivă și continuă. Timpul istoric — subliniază aceste doctrine — este un timp degradat, căci cuprinsă în el ființa umană își pierde treptat soliditatea ontologică și, finalmente, se neantizează. Dar și acest timp se suprimă pe sine în mod miraculos, la un moment dat, pentru a face loc timpului mitic, care apare, astfel, din nou (timpurile mitice, timpurile vechi — zice Nietzsche — sînt reiterabile[67]). (În treacăt fie spus, lansînd această idee, gîndirea mitică ne lasă să înțelegem că, de fapt, nu există un timp istoric pur, ci numai un timp cvasiistoric.)

Așadar, principiul voinței de putere autentice fondează epocile mitice din viața umanității, creînd o speță de oameni care se construiesc pe ei înșiși ca totalități armonioase și care trăiesc durata și ritmul de succesiune specifice unui timp „cvasiatemporal", „cvasietern".

Există, însă, și un principiu al voinței de putere „false", degradate, un principiu care guvernează o umanitate ce trăiește în durata și ritmul de succesiune specifice timpului istoric și ai cărei reprezentanți nu reușesc să se formeze ca totalități armonioase. Dar care este specia umană în care se obiectivează voința de putere degradată? Voința de putere degradată se încorporează în specia umană a așa-numiților nihiliști. Nihiliștii constituie acele tipuri umane care se află în opoziție directă cu supraoamenii[68]. Dacă supraoamenii erau totalități armonioase, ființe integrale, structuri „dialectice", unități ale contrariilor, nihiliștii sînt ființe „parțiale", „frag-

mentare", ei nemaicunoscînd bucuria şi plenitudinea unei vieţi în care simţurile colaborează cu intelectul, iar atitudinile morale contrare se echivalează. Motivul pentru care nihiliştii se manifestă ca personalităţi dizarmonioase, sfîşiate de contradicţii interne, ar fi transformarea gîndirii abstracte în principalul factor coordonator al vieţii lor. Această formă de gîndire — susţine Nietzsche — lucrează în vederea diminuării şi înjosirii energiilor instinctuale, senzoriale şi afective pe care omul le posedă, şi tot ea este aceea care „fragmentează" atitudinile sale morale şi le introduce într-un raport de confruntare.

Valorile culturale create de nihilişti (mai exact, numai de o categorie de nihilişti, pentru că există şi o altă categorie, care activează numai în sensul distrugerii tuturor valorilor) sînt valori care înglobează în exclusivitate sau în cea mai mare parte determinaţii abstracte, intelectuale şi care vin, în acest fel, în contradicţie cu conţinuturile instinctuale, senzoriale şi afective ale vieţii. Nietzsche le numeşte valori decadente[69].

În sfîrşit, timpul care marchează existenţa istorică (existenţa „nihilistă") este un timp efemer, perisabil (însumînd nenumărate „clipe" . . .), o durată în care fiinţa umană („nihilistul") trece succesiv (şi fără oprire) de la o determinare la alta (această fiinţă nu apare niciodată ca o totalitate în care atributele sale lucrează simultan), pînă cînd la un moment dat îşi sfîrşeşte brusc existenţa.

În concepţia lui Nietzsche, umanitatea cunoaşte, deci, două forme specifice de existenţă: o formă mitică şi o formă istorică. Nietzsche consideră că aceste forme fundamentale de existenţă se integrează în procesul de devenire al unui ciclu temporal după următoarea schemă: trecut mitic — prezent istoric — viitor mitic. Această idee este figurată în mod simbolic în capitolul *Vom Gesicht und Räthsel*

Scanned with OKEN Scanner

din *Also sprach Zarathustra*. Aici, Nietzsche își imaginează un „traseu" temporal (citește ciclu temporal) format din „lungul drum veșnic" care ieșind din „poarta de intrare" „clipa" merge înapoi (deci, din trecutul mitic), din „poarta de intrare" „clipa", în limitele căreia se consumă existența nihilistului (deci, din prezentul istoric) și, în fine, din „lungul drum veșnic" care ieșind din „poarta de intrare" „clipa" merge înainte (și deci, din viitorul mitic). Nietzsche adaugă că toate aceste perioade temporale, împreună cu formele de viață pe care le conțin, se repetă pe ele însele la nesfîrșit, se reîntorc veșnic[70]. Ideea existentă implicit în afirmația amintită este aceea că viața umanității se desfășoară într-o infinitate de cicluri temporale de tipul celor descrise mai sus.

Recunoaștem în gîndirea lui Nietzsche cîteva din tezele fundamentale ale gîndirii mitice în general: eterna reîntoarcere a tuturor lucrurilor, plenitudinea și perfecțiunea existenței mitice, antiistorismul. Acest din urmă atribut al gîndirii sale poate genera interpretări din cele mai interesante, căci dacă, pe de o parte, în el se concentrează anacronismul și conservatorismul unei anumite viziuni filozofice asupra lumii, pe de altă parte el apare ca o răsfrîngere a unei atitudini critice nu lipsite de temei față de universul de valori creat de unele societăți istorice (premarxiste).

Dar care sînt ideile lui Nietzsche privitoare la principiile care au stat la baza constituirii valorilor în unele societăți istorice (premarxiste — precizăm noi)?

În epocile istorice din viața umanității — zice filozoful — conștiința producătoare de valori este, aproape în toate cazurile, o conștiință care creează întemeindu-se în exclusivitate sau în cea mai mare parte pe energiile ei abstracte, intelectuale. Valorile existente în cîmpul de manifestare al istoriei sînt, în majoritatea lor covîrșitoare, valori „abstracte"

(valori cu un conținut format numai sau aproape numai din determinații abstracte). În mod cu totul excepțional, în cadrul istoriei apar și valori de natură mitică, valori inspirate din principiile gîndirii mitico-imaginative. Ele nu pot influența, însă, viața de ansamblu a umanității care trăiește în această perioadă de timp. Conduita omului istoric este determinată de valorile „abstracte". Din complexul acestor valori, cele care au înrîurit în modul cel mai profund cu putință atitudinea și comportamentul omului istoric au fost religia (abstractă), metafizica (abstractă) și morala (abstractă); un rol mai puțin influent, dar nu neglijabil, au avut în această privință știința și arta abstracto-moralizatoare.

Nietzsche susține că cea mai mare parte din valorile „abstracte" au apărut în epocile istorice anterioare perioadei istorice contemporane lui. În această din urmă perioadă a istoriei, valorile („abstracte") s-ar constitui cu totul și cu totul întîmplător. Epoca contemporană cu el ar fi dominată, de fapt, de o conștiință anihilatoare de valori, iar nu de o conștiință creatoare de valori.

În concepția lui Nietzsche, valorile „abstracte" sînt, așadar, valorile cu un conținut format în exclusivitate sau în cea mai mare parte din determinații abstracte, sînt valorile care nu încorporează determinații sensibile sau care încorporează numai simulacre de determinații sensibile și, chiar și pe acestea, numai într-o proporție foarte redusă. Refuzînd să asimileze în adîncime o parte din energiile vieții (energiile sensibile), valorile „abstracte" — susține Nietzsche — devin adversarele vieții în calitatea ei de structură care reunește în același tot, și la nivelul esenței, determinațiile sensibile cu determinațiile suprasensibile. Din această cauză, Nietzsche le denumește valori nihiliste.

Valorile amintite sînt, totuși, expresii numai ale unei conștiințe nihiliste moderate, ale unei conștiin-

ţe care nu depreciază existenţa umană în ansamblul ei, ci doar sfera atributelor ei sensibile; mai mult, dacă ne gîndim că această conştiinţă „nihilistă“ apreciază conţinuturile suprasensibile, ideale ale acestei existenţe, văzînd în ele manifestările calităţilor ei supreme, ar trebui să spunem — ne lasă Nietzsche să înţelegem — că respectiva conştiinţă „nihilistă“ este, de fapt, o conştiinţă parţial afirmativă. Întîlnim, însă, şi o altă formă de nihilism, o formă extremă, care neagă viaţa în totalitatea ei, considerînd-o lipsită de orice sens, care lucrează activ în vederea distrugerii tuturor valorilor de cultură şi civilizaţie deja constituite, fără a pune altele în locul lor, şi care, dedicîndu-se acţiunii de neantizare a temeiurilor existenţei omului, sfîrşeşte prin a se autoneantiza[71]. Această formă de nihilism nu apare decît într-o epocă foarte tîrzie a istoriei. Ea ar fi caracteristică, susţine Nietzsche, doar pentru perioada istorică contemporană cu el[72]; aceasta ar fi o epocă de criză a conştiinţei umane, o epocă în care conştiinţa creatoare de valori a fost eclipsată (valorile apărute acum sînt extrem de puţine şi chiar şi acestea nu sînt decît „imitaţii“ servile ale valorilor mai vechi, nu sînt decît structuri existenţiale lipsite de originalitate), pe locul ocupat de ea înainte instalîndu-se o conştiinţă critică extremistă, care proclamă „moartea“ tuturor valorilor (şi, în primul rînd, a valorilor religioase, a lui „Dumnezeu“) şi care închide omul în cercul atitudinilor negativiste, făcînd astfel din el un simplu contestatar.

Critica vehementă a unor societăţi istorice este considerată de Nietzsche ca o operaţiune spirituală pe deplin justificată de abstractitatea lipsită de eficienţă a principiilor din care s-au inspirat tablele lor de valori. Menţinîndu-ne la ea — arată Nietzsche — nu facem însă decît să ne pierdem şi mai mult în imensitatea „perspectivelor“ negative pe care ni le oferă istoria sau, mai exact spus, în absurdul, în

nonsensul ei. Pentru a recupera energiile pozitive ale vieţii şi semnificaţia ei superioară, trebuie să depăşim istoria înspre o altă formă de existenţă, existenţa mitică, şi să ridicăm o nouă tablă de valori, guvernată de principiile gîndirii mitice. Umanitatea care distruge vechile table de valori şi construieşte altele noi, hrănite din idealurile gîndirii mitice, reprezintă o specie umană superioară în comparaţie cu specia omului istoric; ea consfinţeşte apariţia sau, mai bine zis, reapariţia supraomului. Dar între omul celei de a doua perioade mitice a ciclului temporal şi supraomul primei sale perioade nu este oare nici o diferenţă? Nietzsche nu evocă această problemă în termeni expliciţi. El ne dă, totuşi, o indicaţie în această direcţie, atunci cînd afirmă că supraomul viitorului va realiza „cea mai mare ridicare a conştiinţei omului despre putere“[73] (citeşte despre existenţă). Care este sensul acestei afirmaţii? Noi credem că, ţinînd seama de spiritul gîndirii sale, ea poate fi „tradusă“ în felul următor: supraomul viitorului (al celei de a doua perioade mitice) îşi va forma o viziune despre existenţă mai limpede şi mai cuprinzătoare decît aceea de care a beneficiat supraomul trecutului (al primei perioade mitice); el va putea înţelege mai profund în special conceptul voinţei de putere şi ideea eternei reîntoarceri a tuturor lucrurilor. Fără îndoială, tot în spiritul gîndirii nietzscheene procedăm, dacă facem şi afirmaţia că supraomul perioadei preistorice se confundă, în datele lui esenţiale, cu supraomul perioadei postistorice. Indiferent de perioada mitică în care apare, un supraom este, pentru Nietzsche, . . . un supraom, adică un om neobişnuit, un „om-zeu“ sau un om care a devenit un fel de „zeu“, dar nu prin depăşirea condiţiei sale naturale înspre o condiţie supranaturală, ci prin „sacralizarea“ propriilor energii vitale sau, altfel spus, prin descoperirea celor mai valoroase posibilităţi ale lor (posibilităţile de a face ca determina-

ţiile contrare să se absoarbă şi să se echivaleze în acelaşi tot) şi prin transformarea acestor posibilităţi în realităţi efective ale personalităţii sale.

Creînd simbolul supraomului, Nietzsche dorea să sublinieze că necesitatea imperioasă care se pune umanităţii este aceea de a depăşi o formă de existenţă (identificată de el cu istoria) dominată de principii suprasensibile, abstracte, înspre o formă de existenţă care să aibă un contact real cu valorile sensibile ale vieţii. Întîlnim la Nietzsche un permanent efort pentru a-şi deschide filozofia spre exigenţele concretului. Nu se poate însă afirma că el şi-a atins scopul. El nu ne oferă nici o soluţie pragmatică în vederea transcenderii structurii sociale contemporane lui înspre o structură socială superioară: supraomul este, totuşi, o ficţiune, un simbol şi nimic mai mult... Proiectele concepute de filozofia nietzscheană rămîn cantonate în cadrele înguste ale metafizicii. Desigur, ele se rezolvă în ceea ce am putea numi sfera idealităţii concrete, şi nu în sfera idealităţii abstracte propriu-zise: metafizica nietzscheană este doar o metafizică mitico-imaginativă. Dar latura lor concretă, izvorîtă din faptul că sînt expresia unei subiectivităţi filozofice care valorizează toate elementele sensibilităţii, nu poate ascunde caracterul lor iluzoriu, „abstract", respectiv lipsa lor de eficacitate socială. S-ar putea chiar spune că, dată afară pe uşa din faţă, abstracţiunea goală reintră, în filozofia nietzscheană, pe uşa din dos şi, mascată, voalată îi minează, pe dinăuntru, conţinutul. De caracterul iluzoriu, fictiv, „abstract" al soluţiilor preconizate de metafizica sa, Nietzsche însuşi pare să fi fost, cel puţin într-o anumită măsură, conştient. Martor ne este finalul cărţii *Also sprach Zarathustra*, în care el îşi exprimă neîncrederea în privinţa apropiatei apariţii a supraomului pe pămînt (în treacăt fie spus, pentru a fi perfect consecvent cu sine însuşi, Nietzsche trebuia să se re-

fere aici la *reapariția* supraomului . . .). Desigur, Nietzsche crede cu tărie că într-un viitor nepreci-zat, omul creat de istorie va dispare și că în locul lui se va naște supraomul, dar pentru moment el nu întrezărește posibilitatea unei astfel de evoluții a speciei umane. Nu spune Zarathustra (purtătorul de cuvînt al lui Nietzsche) despre „oamenii supe-riori" pe care-i adunase la peștera sa din munți pentru a le anunța venirea supraomului și pentru a le propovădui ideea veșnicei reîntoarceri, nu spune el despre ei că nu sînt „adevărații oameni" pe ca-re-i dorea și nu-i părăsește el „strălucitor și puter-nic ca un soare de dimineață", în căutarea celor pe care să-i lumineze?

[1] În cele ce urmează, vom trece la rezumarea concentrată a celor două nivele prezente în trama discursului ideatic din cele două cărţi apărute în perioada anilor 1878—1881, *Menschliches Allzumenschliches* şi *Morgenröthe*.

Ne vom referi, mai întîi, la nivelul explicit al discursului, nivel care este de inspiraţie pozitivistă.

Nietzsche critică şi contestă ideile metafizicii tradiţionale, susţinînd că nu se poate vorbi de existenţa unui domeniu al suprasensibilului, a ceea ce transcende lumea experienţei, al entităţilor sau forţelor abstracte „invizibile" care ar sta la baza fenomenelor şi le-ar genera. N-ar fiinţa decît o singură lume: lumea „imediatului" (das Nächste) (*Morgenröthe*, în *Nietzsche's Werke*, vol. IV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1923, p. 50), lumea fenomenelor, lumea faptelor observabile, aflată într-o continuă prefacere, transformare, devenire. Existenţa — zice Nietzsche — se concentrează, în totalitatea ei, în realitatea fenomenală. Ea nu conţine nici un fel de principii abstracte imuabile, de esenţe ideale imuabile, de cauze originare imuabile (*Ibidem;* vezi, de asemenea, *Menschliches Allzumenschliches*, tom. I, în *Nietzsche's Werke*, vol. II, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 33). Existenţa, conchide el, nu este o manifestare a absolutului, ci o manifestare a relativului.

Obiectul cunoaşterii noastre îl va constitui, în consecinţă, relativul, iar nu absolutul, universul fluid, mobil, versatil al fenomenelor, iar nu universul încremenit al unor pretinse esenţe suprasensibile, al unor pretinse cauze generatoare abstracte.

Cum va trebui să se desfăşoare procesul de cunoaştere? După „o metodă riguroasă" — răspunde Nietzsche — (*Menschliches Allzumenschliches*, tom. I, în *Nietzsche's Werke*,

vol. II, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 19), care să îmbine observația cu raționamentul. Numai respectînd o astfel de metodă, vom putea obține informații adecvate despre realitate. Fără îndoială, aceste cunoștințe vor fi cunoștințe aproximative, relative, fără îndoială ele vor fi adevăruri relative, oarecum „insignifiante" *(Ibidem)*, întrucît atît obiectul, cît și subiectul cunoașterii sînt „mărimi" schimbătoare (*Ibidem*, p. 49), dar ele vor fi cunoștințe *reale* și se vor manifesta ca *adevăruri*, deosebindu-se astfel în mod radical de „informațiile" despre existență culese de către filozofia metafizică, „informații" care nu sînt decît niște erori și niște ficțiuni arbitrare.

Acesta ar fi — expus pe scurt și în lineamentele sale esențiale — planul explicit al discursului filozofic nietzschean. Există, însă, — așa cum aminteam și mai sus — și un plan implicit al acestui discurs filozofic. Dacă primul se inspira din ideile filozofiei pozitiviste, al doilea își trage originea din concepțiile metafizice ale filozofiei vieții. În interpretarea pe care o dă semnificațiilor vieții, Nietzsche alunecă inconștient sub influența metafizicii imanentiste a filozofiei vieții. Definind viața ca acel proces creator inepuizabil, aflat în permanentă devenire, care își are rațiunea de a fi și scopurile numai în sine însuși (*Menschliches Allzumenschliches*, tom. I, în *Nietzsche's Werke*, vol. II, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 32 sau *Menschliches Allzumenschliches*, tom. II, în *Nietzsche's Werke*, vol. III, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 356), Nietzsche transformă un conținut existențial prevăzut cu atributele relativului (adică fluid, mobil, schimbător) într-un conținut existențial marcat cu insemnul absolutului (în sensul că face din el un conținut care nu este condiționat de ceva transcendent lui, ci numai de propriile lui structuri) și, din perspectiva acestei „transformări" și a acestei „definiții", el ne sugerează că am putea identifica viața cu un fel de principiu metafizic (absolut) care se creează la nesfîrșit pe sine însuși și care, autodeterminîndu-se, se exprimă într-o serie infinită de acte și forme concrete.

Scanned with OKEN Scanner

[2] Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 275. Vezi, de asemenea, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, pp. 470—471.

[3] *Idem*, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 453.

[4] *Idem*, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 25.

[5] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903, p. 255.

[6] *Ibidem*, p. 238.

[7] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 49.

[8] *Idem*, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, pp. 27—28.

[9] *Ibidem*, p. 27.

[10] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, pp. 162—164.

[11] *Idem*, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, pp. 168—169 și *Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., pp. 172—173.

[12] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 172.

[13] *Idem*, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, pp. 75—76.

[14] *Ibidem*, p. 36.

[15] Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. I, în *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Julius Frauenstädt, vol. II, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877, pp. 416—417.

[16] Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's* Werke, vol. I, ed. cit., p. 25 și 31.

[17] *Ibidem*, p. 22.

[18] *Ibidem*, p. 30.

[19] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

[20] *Ibidem*, p. 155.

[21] *Idem, Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., pp. 170—173.

[22] *Idem, Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, ed. cit., p. 153.

[23] *Ibidem*, pp. 162—163.

[24] *Ibidem*, pp. 160—161, p. 163.

[25] *Ibidem*, p. 154, pp. 166—167.

[26] *Ibidem*, pp. 167—168.

[27] Aristotel, *Poetica* (în traducerea lui D. M. Pippidi), București, Editura Academiei R.P.R., 1965, VI, 1449 b 20—30.

[28] *Idem, Fizica* (în traducerea lui N. I. Barbu), București, Editura științifică, 1966, 198 b — 199 b.

[29] *Ibidem*, 199 a.

[30] *Ibidem*, Poetica, ed. cit., XV, 1454 b 10.

[31] *Ibidem*, IX, 1451 b 1—10.

[32] *Ibidem*, XIII, 1453 a 10—15.

[33] Hegel, G.W.F., *Prelegeri de estetică* (în traducerea lui D. D. Roșca), vol. II, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 595.

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem*, p. 615.

[36] Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. I, ed. cit., vol. II, pp. 298—299 și tom. II, ed. cit., vol. III, p. 495.

[37] *Idem, Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. I, ed. cit., vol. II, p. 299.

[38] *Idem, Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. II, ed. cit., vol. III, p. 495.

[39] *Ibidem*, pp. 496—497.

[40] Camus, Albert, *Théatre, récits, nouvelles*, vol. I, Gallimard, 1962, pp. 1703—1704.

[41] *Ibidem*, p. 1707.

[42] Untersteiner, M., *Le origini della tragedia e del tragico*, Torino, 1955, p. 340.

[43] Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, ed. cit., p. 163.

Scanned with OKEN Scanner

[44] *Ibidem*, p. 107.

[45] *Ibidem*, pp. 80 și 164.

[46] *Ibidem*, pp. 79 și 80—81.

[47] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 400.

[48] *Ibidem*, p. 401.

[49] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903, pp. 229—230.

[50] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, ed. cit., p. 104.

[51] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 54.

[52] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., pp. 81 și 234. În legătură cu aforismul 204 din vol. XIII al ediției citate (pag. 80—82) trebuie făcută următoarea precizare: la debutul lui, Nietzsche vorbește de actul de „percepere" ca de o proprietate specifică doar existenței organice, dar înspre finalul lui, el susține că acest act (ca formă particulară de manifestare a voinței de putere) este un atribut caracteristic și lumii anorganice în ansamblul ei.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*, pp. 228—230.

[55] *Idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 332 și *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., pp. 81 și 227—228.

[56] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, ed. cit., p. 401.

[57] *Idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, ed. cit., p. 265.

[58] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 431.

[59] Este adevărat că de mai multe ori, Nietzsche definește voința de putere (autentică) drept „forma primitivă a lumii afectelor". Este adevărat că de mai multe ori Nietzsche definește supraomul drept ființa care are ca factori coordonatori ai existenței sale instinctele, afectele, „corpul" și-i opune, ca ființă inferioară, omul ale cărui energii intelectuale s-au dezvoltat în mod excesiv. Este adevărat, deci, că adeseori el face elogiul iraționalului și mi-

nimalizează funcționalitatea raționalului. După părerea noastră, nu trebuie să vedem, însă, în aceste afirmații elemente ale spiritului autentic al gîndirii sale, ci doar niște devieri de la acest spirit al ei. Dar care e contextul în care apar devierile amintite? Acest context este cel al polemicii furibunde duse cu metafizica abstractizantă platonico-creștină. Atitudinea pe care a luat-o această formă de metafizică în problema valorii suprasensibilului și sensibilului, materializată în supraaprecierea suprasensibilului și deprecierea sensibilului i se pare lui Nietzsche cea mai mare greșeală din istoria gîndirii omenești (*Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 80). Ideile sale îi trezesc întotdeauna lui Nietzsche un puternic sentiment de exasperare, și acesta îl împinge la uitarea adevăratului spirit al gîndirii sale (care urmărește descoperirea celor mai favorabile modalități de cooperare a sensibilului și suprasensibilului în sfera existenței umane) și îl conduce la formularea unor teze care nu sînt decît simple antiteze ale filozofiei incriminate.

[60] Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 163.

[61] *Idem*, *Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 219.

[62] Despre miturile paradisului vezi Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969, p. 110.

[63] Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 387.

[64] *Idem*, *Also sprach Zarathustra*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, pp. 231—232.

[65] Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, p. 70.

[66] Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, ed. cit., p. 387.

[67] *Ibidem*, p. 361.

[68] *Idem*, *Ecce homo*, în *Nietzsche's Werke*, vol. XV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 51.

[69] *Idem*, *Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 220.

[70] *Idem*, *Also sprach Zarathustra*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VI, ed. cit., mai ales pp. 232 și 321.

[71] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, pp. 185—186.

[72] *Ibidem*, p. 182.

[73] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 396.

Scanned with OKEN Scanner

III. PROBLEMA CUNOAȘTERII

Contestarea direcției abstractizante a gîndirii platonico-creștine și a unor concepții filozofice moderne (pozitivismul, în primul rînd), precum și încercarea de a le depăși devin acte de o evidență absolută în momentul cînd se ia în discuție unul din capitolele centrale ale filozofiei: teoria cunoașterii. Acesta e un capitol privit, în general, de Nietzsche cu suspiciune* și chiar cu o iritare care merge pînă la negarea principiilor lui

Nietzsche nu crede că se poate vorbi de existența unor adevăruri absolute și obiective și, cu excepția perioadei de influență pozitivistă prin care trece între anii 1878—1881, nici chiar de aceea a unor adevăruri relative[1], dacă se dă termenului de adevăr înțelesul său clasic de adecvare a intelectului la lucruri. Filozofia, susține Nietzsche, a comis o greșeală de neiertat luînd adevărul drept instanța supremă a vieții, drept valoarea ei supremă. Trebuie să răsturnăm această optică și să punem sub semnul întrebării însăși voința de adevăr, să o problematizăm, să ne îndoim de valoarea ei obiectivă și de puritatea intențiilor ei teoretice[2]. O analiză fără pre-

---

* Filozofia care se limitează la el este denumită o „teorie a abstinenței" (*Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 146), întrucît ea își refuză ab initio — zice Nietzsche — dreptul de a legifera noi valori și de a le ierarhiza; dar procedînd în acest mod — adaugă gînditorul nostru — ea își anihilează orice posibilitate de a se constitui ca mare filozofie, aceasta caracterizîndu-se întotdeauna — între altele — și prin faptul că promovează o nouă tablă de valori (*Ibidem*, pp. 161—162).

judecăți a cercetării filozofice care urmărește să descopere și să impună adevărul ne-ar conduce la concluzia că și ea se bazează pe o supoziție, pe o credință, pe un „neadevăr" — cum altfel am putea denumi convingerea obstinată că „adevărul ar fi mai important ca orice alt lucru"[3], că „Dumnezeu este adevărul, că Dumnezeu este divin"[4]? Această convingere, susține Nietzsche, nu e decît expresia unei prejudecăți morale și religioase și ea vine în contradicție cu însuși principiul de bază al vieții, principiu care coincide cu voința de „înșelăciune", de „prefăcătorie", de versatilitate[5].

Polemizînd cu filozofia tradițională, Nietzsche refuză, deci, să mai înțeleagă prin ideea de adevăr ideea de adecvare a intelectului la lucruri sau de certitudine purtîndu-se asupra existentului și, de asemenea, să mai asocieze conceptul de cunoaștere cu conceptul de adevăr, afirmînd că adevărul este o ficțiune sau o eroare (în concepția gînditorului nostru, termenii sînt echivalenți), iar cunoașterea o iluzie[6].

Așa cum spuneam mai sus, Nietzsche întrebuințează termenul de ficțiune (eroare) pentru a denumi rezultatul final al procesului prin care căutăm să ne apropriem existența. Această accepțiune nu coincide, totuși, decît cu prima și cea mai generală accepțiune dată de filozoful nostru conceptului amintit. Nietzsche procedează, în continuare, la dedublarea conceptului unic de ficțiune în conceptele contrare (relativ contrare) de adevăr și eroare[7] sau, mai exact spus, deși într-o manieră paradoxală, de ficțiune (minciună) autentică și ficțiune (minciună) falsă, degradată[8], înțelegînd prin ficțiunea autentică (prin „adevăr") ficțiunea la a cărei constituire au participat atît energiile sensibile, cît și cele suprasensibile (intelectuale) ale conștiinței, iar prin ficțiunea falsă, degradată (prin eroare sau, ceea ce revine la unul și același lucru în concepția lui Nietzsche, prin ade-

vărul abstract al gîndirii filozofice tradiționale) ficțiunea la a cărei constituire au contribuit numai energiile suprasensibile (raționale) ale conștiinței. Trebuie să recunoaștem, prin urmare, că dihotomia adevăr-eroare n-a dispărut cu totul din universul de idei nietzschean, dar trebuie să precizăm, în același timp, că ea a îmbrăcat o formă absolut nouă în comparație cu aceea existentă în filozofia clasică.

Ideea după care produsele finale ale actului de cunoaștere nu sînt decît niște valori fictive se dezvoltă pe fondul unei concepții care tratează raportul subiect-obiect în spiritul promovat de filozofia kantiană și cu nuanțările de gîndire și de limbaj specifice filozofiei schopenhaueriene. Pentru Nietzsche, ca și pentru Kant, obiectul nu poate exista independent de subiectul cunoscător, independent de conștiință. „Noi nu avem un acces" plenar la lume — afirmă Nietzsche — decît prin „noi", decît prin conștiința noastră[9]. În procesul cunoașterii, obiectul ar primi, ca o consecință directă și exclusivă a activității depuse de facultățile „cognitive" ale subiectului, o formă, o configurație, o structură[10]; în afara acestui proces, el nu ar dispune de ele. „Lumea . . . exterioară" — susține Nietzsche, exprimîndu-se într-un limbaj împrumutat de la Schopenhauer[11] — este reprezentarea mea, este reprezentarea subiectului cunoscător[12].

Fidel ideilor lui Kant și Schopenhauer, el afirmă că, în cadrul procesului de cunoaștere, obiectul presupune întotdeauna subiectul, că obiectul are subiectul drept condiție absolută și perpetuă, drept condiție transcendentală. Putem defini gîndirea lui Nietzsche — ca, de altfel, și gîndirea celorlalți doi filozofi germani — cu termenul de idealism moderat, întrucît filozoful nostru — întocmai ca și cei doi filozofi amintiți — refuză să considere (așa cum consideră, de exemplu, Fichte) că obiectul este o creație a subiectului, un efect al subiectului. Între subiect și

Scanned with OKEN Scanner

obiect ar exista o coincidență (relativă) de conținut, ele fiind expresii ale unuia și aceluiași principiu metafizic — voința de putere*. (În treacăt fie spus, conferind atît subiectului, cît și obiectului cunoașterii un substrat de natură metafizică, Nietzsche ajunge să subordoneze procesul de cunoaștere metafizicii și să vadă în metafizică principiul transcendental care întemeiază teoria cunoașterii ca disciplină filozofică). Ideea identității (relative) a subiectului cu obiectul, precum și fundamentarea, în prelungirea acestei idei, a tezei despre nonposibilitatea ca obiectul să fie o creație ontică a subiectului par să fie preluate de Nietzsche de la Schopenhauer. Pentru Schopenhauer, obiectul (lumea fenomenală) și subiectul (conștiința) sînt manifestări ale voinței, care este principiul ultim, de natură suprasensibilă și irațională, al existenței în ansamblul ei[13]. Pornind de la această idee, el trage concluzia că a susține, precum procedează Fichte, teza construcției ontice a obiectului de către subiect este pur și simplu o absurditate. Și în viziunea lui Nietzsche, subiectul și obiectul sînt efloreșcențe, proiecții, manifestări ale unui principiu metafizic (voința de putere); și în viziunea lui, o astfel de realitate face imposibilă ideea după care obiectul este un efect al subiectului. Dar, în timp ce pentru Schopenhauer voința este, în exclusivitate, o forță suprasensibilă și irațională, pentru Nietzsche, voința de putere este un principiu structurat — la toate nivelele existenței în care el se obiectivează — atît din determinații sensibile, cît și din determinații suprasensibile, atît din determinații iraționale, cît și din determinații raționale sau care le prefigurează pe acestea.

---

* Așa cum am arătat, acest principiu constituie, de fapt, determinația de conținut, substanța, esența, fundamentul principiului zarathustrian.

Scanned with OKEN Scanner

Să mai precizăm, în sfîrșit, că rezultatele finale ale procesului de cunoaștere, denumite, în spiritul gîndirii lui Kant și Schopenhauer, reprezentări (în sensul generic al termenului — de reproducere în conștiință a unui conținut obiectiv) nu mai sînt considerate de Nietzsche, precum erau considerate de filozofii amintiți, ca expresii ale valorilor de adevăr, ci ca niște valori fictive. Orice reprezentare — afirmă Nietzsche — este o reprezentare „falsă, imaginată . . .“[14] Termenul de reprezentare este, așadar, sinonim, în concepția lui, cu termenul de ficțiune (eroare). Nu există, însă, numai o singură clasă de reprezentări, ci două: clasa reprezentărilor (ficțiunilor) autentice și clasa reprezentărilor (ficțiunilor) neautentice, false, degradate. Ce înțelege Nietzsche prin termenul de reprezentare (ficțiune) autentică și ce anume prin termenul de reprezentare (ficțiune) neautentică, am arătat mai sus, fapt pentru care nu mai considerăm necesar să revenim asupra acestor teme de reflecție filozofică.

În cele ce urmează, vom analiza modul în care înțelege Nietzsche să pună problema aportului pe care îl aduc structurile și funcțiunile fundamentale ale subiectului uman la formarea reprezentărilor despre existență. În concepția lui Nietzsche, reprezentările sînt rezultatele activității prestate de facultățile „cognitive“ ale sufletului, ale conștiinței. (Nietzsche echivalează conceptul de suflet cu noțiunea de conștiință. Sufletul — spune gînditorul german — „este o expresie pentru totalitatea fenomenelor conștiinței“[15]; el este centrul de reunire a afectelor conștientizate — conștientizate, pentru că nu toate reușesc să depășească pragul nonconștientului[16] —, a voinței devenită conștientă de sine — la origine, voința este un afect „natural“, o impulsiune inconștientă —, a sentimentelor și gîndirii[17]). În măsura în care facultățile „cognitive“ ale sufletului își desfășoară activitatea prelucrînd, într-un fel sau altul, informațiile

Scanned with OKEN Scanner

care le sînt transmise de „simţurile corporale“, ele vor produce reprezentări (ficţiuni) autentice; în măsura în care vor uita mărturiile simţurilor şi se vor exercita, bazîndu-se în exclusivitate pe mijloacele abstracte de însuşire a existenţei (acesta este cazul gîndirii abstracte), ele vor eşua în procesul de creare a unor reprezentări (ficţiuni) neautentice, false, degradate. (În ambele situaţii, însă, sufletul „reflectă“ în mod „mijlocit“ realitatea; iată motivul pentru care putem afirma despre el că ocupă în lume poziţia esenţei[18]).

Prin urmare, în concepţia lui Nietzsche, reprezentările sînt, în principal, rezultatele activităţii prestate de facultăţile „cognitive“ ale sufletului. Totuşi, în anumite condiţii chiar şi corpul — zice el — îşi aproprie lumea exterioară prin intermediul unui anumit gen de reprezentări*. Există perioade de timp în care sufletul, în calitatea lui de manifestare conştientă, îşi suspendă activitatea; în aceste perioade, viaţa subiectului uman se desfăşoară la nivelul inconştientului, ceea ce înseamnă că liniile ei de evoluţie sînt controlate şi dirijate de fenomenele corporale; dar chiar şi în aceste momente se mai păstrează unele determinaţii suprasensibile şi unele elemente „intelectuale“ inferioare, care, întemeindu-se pe datele furnizate de organele senzoriale, se organizează într-o activitate sui-generis de „reflectare“ a realităţii[19], activitate care îşi găseşte expresia în formarea unui fel de „reprezentări“ (inconştiente) despre „utilitate şi nocivitate“[20]. (Din cele spuse mai sus rezultă cu toată evidenţa că nu numai sufletul, ci şi corpul constituie pentru Nietzsche o entitate

---

* Această idee se găseşte şi la Schopenhauer (vezi *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. I, în *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Julius Frauenstädt, vol. II, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877, p. 23); probabil că Nietzsche a preluat-o de la el.

care reunește determinații sensibile și suprasensibile. Dar în timp ce corpul constituie aproape în totalitatea lui un concentrat de stări și fenomene sensibile — inconștiente —, conținînd numai un simbol de idealitate și intelectualitate, numai ceva ca un fel de prefigurare a sufletului ca activitate conștientă, sufletul constituie, în esența lui, o manifestare a unor procese ideale și intelectuale conștiente, manifestare care ascunde în ea însăși sau poate ascunde, căci în unele cazuri ea se închide în absoluteța „exteriorizărilor" pur abstracte, care ascunde, deci, în sine sau poate ascunde un foarte rafinat substratum sensibil, format — înaintea ecloziunii activităților suprasensibile propriu-zise — printr-un proces de subiectivizare, de interiorizare a informațiilor furnizate de simțurile corporale.)

După Nietzsche, așadar, sufletul își poate apropria lumea exterioară prin intermediul reprezentărilor, iar corpul și-o poate apropria prin intermediul a ceva ce se aseamănă foarte mult cu reprezentările. Dar atît sufletul, cît și corpul nu se limitează la operația de reflectare a realității exterioare, ci procedează în mod consecvent și la operația de reflectare, de „reproducere", la nivelul suprasensibilului, a propriilor stări interne. Reprezentările (sau cvasireprezentările) subiectului despre sine sînt, întocmai ca și reprezentările (sau cvasireprezentările) lui despre lumea exterioară, reflectări „imaginate", fictive[21]. Autoreprezentările sufletului pot fi, ne sugerează Nietzsche, de două feluri: autentice și neautentice[22] (deosebirea dintre ele este generată de aceleași elemente care cauzează și deosebirea dintre reprezentările autentice și reprezentările neautentice). O formă interesantă de autoreprezentare sau de ceva asemănător cu o autoreprezentare este aceea în care se exprimă corpul sau, mai exact spus, una din energiile sale suprasensibile — memoria „instinctivă", inconștientă. Această memorie, menită să-i livreze corpu-

Scanned with OKEN Scanner

lui date despre principalele evenimente pe care el le-a trăit în timpuri „mai îndepărtate", lucrează în permanență ca un fel de gîndire care simplifică, reduce, aproximează[23], obiectivîndu-se, finalmente, într-o serie de autoreprezentări inexacte, fictive. Faptul că aceste autoreprezentări sînt destul de inexacte, destul de aproximative, nu impietează asupra funcționării normale a organismului, ci, dimpotrivă, i-o facilitează[24]. Cum se explică, însă, această curioasă stare de lucruri, Nietzsche nu o spune . . .

Să revenim acum la problema modalității concrete în care, după Nietzsche, sufletul sau, mai bine spus, facultățile sale cognitive își însușesc lumea exterioară prin intermediul reprezentărilor, pentru a o supune unei analize ceva mai detaliate. (Despre autoreprezentările sufletului — ca, de altfel, și despre cele ale corpului — Nietzsche nu ne dă informații suplimentare față de acele referințe ale sale, pe care le-am prezentat mai sus.)

Ideea centrală de la care pornește Nietzsche este aceea că, la origine, procesul de cunoaștere desfășurat în intimitatea sufletului se baza atît pe elementele senzoriale, cît și pe elementele intelectuale, alcătuind un fel de manifestare totalizatoare a determinațiilor senzoriale și intelectuale[25]; această manifestare nu era însă absolut perfectă, în sensul că ea nu reușea niciodată să realizeze o egalizare deplină a determinațiilor pe care le reunea: ea se dedubla întotdeauna în două forme relativ contrare între ele, datorită faptului că în una din ele accentul era pus pe primul tip de determinații, iar în cealaltă pe al doilea tip de determinații[26]; dar ea era perpetuu o manifestare *totalizatoare* (de unde și raportul de identitate — relativă, nu absolută — între formele în care se dedubla) — și acesta este aspectul esențial, pentru Nietzsche, în acest caz. Cu timpul — susține gînditorul nostru — capacitatea de cooperare a celor două principale facultăți de „cunoaștere" ale sufle-

Scanned with OKEN Scanner

tului (ale conștiinței) ar fi scăzut — dar nu pînă la a dispare cu totul —, înregistrîndu-se un progres din ce în ce mai semnificativ în întrebuințarea formelor operatorii specifice gîndirii abstracte în procesul de reprezentare a lumii exterioare de către om.

La nivelul conștiinței s-ar manifesta, așadar, trei modalități de „cunoaștere": o „cunoaștere" sensibilo-intelectuală (cum afirmă Nietzsche în unele pagini, ideea unei cunoașteri sensibile pure ar fi de neconceput*) o „cunoaștere" intelectualo-sensibilă și o „cunoaștere" abstractă pură. Primele două se obiectivează în reprezentări (ficțiuni) autentice, iar ultima în reprezentări (ficțiuni) neautentice. Întrucît, primele două forme de „cunoaștere" și primele două tipuri de reprezentări se realizează prin apelul constant pe care energiile suprasensibile (intelectuale) ale sufletului îl lansează structurilor senzoriale conștientizate și, prin intermediul lor, „simțurilor corporale", Nietzsche face adeseori afirmația — care pare a fi o expresie figurată numai la prima vedere — că geneza lor se datorează colaborării dintre suflet și corp. Și deoarece ultima formă de „cunoaștere" și ultimul tip de reprezentări se constituie numai atunci cînd energiile suprasensibile (intelectuale) ale sufletului refuză să se mai bazeze (în mod direct) pe datele senzoriale conștientizate și, deci, (indirect) pe mărturiile organelor senzoriale, Nietzsche ajunge să afirme — dar numai după ce pune, fortuit, semnul de egalitate între suflet (conștiință) și gîndirea abstractă — că ele își datorează geneza

---

* Susținînd această idee, Nietzsche vine în contradicție cu teza lui Kant despre existența unei intuiții sensibile pure și ajunge să împărtășească, dar numai în liniile ei generale, concepția lui Schopenhauer (din care, după toate probabilitățile, s-a și inspirat) potrivit căreia „orice intuiție nu este numai ceva senzorial, dar și ceva intelectual" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. I, ed. cit., p. 15).

Scanned with OKEN Scanner

faptului că s-a produs o rupere a legăturii dialectice dintre corp și suflet, legătură care ar fi fost una din caracteristicile stării originare a subiectului uman și care ar fi una din caracteristicile stării lui existențiale plenare[27].

Să analizăm, acum, pe rînd, cele trei modalități de cunoaștere care apar, după Nietzsche, la nivelul manifestărilor conștiente ale ființei umane.

„Cunoașterea" sensibilo-intelectuală se exprimă prin intermediul senzațiilor, percepțiilor și „imaginilor". („imaginile = reprezentările în sensul restrîns sau particular al termenului — de reproduceri ale obiectelor în momentele în care ele nu se mai pot oferi conștiinței ca prezențe spațio-temporale) constituite ca acte apreciative, ca judecăți neîncorporate încă în limbajul discursiv[28]. Aceste senzații, percepții și „imagini" sînt „reflectări" inexacte, aproximative, fictive[29], dar, desigur, „reflectări" fictive autentice, din motivele arătate mai sus. Formele specifice de obiectivare ale „cunoașterii" sensibilo-intelectuale sînt prin ele însele ficțiuni (autentice). În condiții speciale, însă, și anume atunci cînd stările afective prin care trece subiectul care face reprezentarea devin mai numeroase, se multiplică, conținutul ficțional al acestor „reflectări" crește, sporește, se augmentează[30]. În sfîrșit, afirmă Nietzsche, aceste tipuri de reprezentări au o funcție utilitară extrem de importantă, ele fiind primele care îi asigură ființei umane posibilitatea de a se orienta în mediul înconjurător. Cum pot niște „reflectări" inexacte, fictive să constituie elemente de orientare în existența omului, nu aflăm, însă, de la Nietzsche.

„Cunoașterea" *intelectualo*-sensibilă este opera gîndirii imaginative. În timp ce reprezentările în care se materializează „cunoașterea" *sensibilo*-intelectuală vizează aspectele eterogene ale unui obiect individual sau configurația lui de ansamblu, reprezentările în care se concretizează această formă de

Scanned with OKEN Scanner

gîndire vizează existența ca totalitate[31]. Gîndirea imaginativă este, apoi, o gîndire care creează „posibilități" noi în raport cu realitățile existente[32], „posibilități" menite, de obicei, să corecteze deficiențele acestora din urmă. În cazul ei, elementul creator (fondator) îl constituie factorul suprasensibil și intelectual; într-adevăr, întregul proces al formării ei este determinat de un proiect, de un plan, de un „calcul" care vizează mereu depășirea universului material, obiectual, sensibil (adică a lumii ca prezență spațio-temporală) înspre un univers încă inexistent din punct de vedere material, sensibil, obiectual, înspre o lume posibilă, fictivă, „ideală" (deci înspre o lume încă inexistentă ca prezență spațio-temporală). (Factorii generatori ai procesului de structurare a gîndirii imaginative însumează — ne lasă Nietzsche să înțelegem — determinații contrare determinațiilor pe care le însumează factorii generatori ai cunoașterii *sensibilo*-intelectuale, aceștia din urmă identificîndu-se cu mărturiile simțurilor, mărturii care reprezintă întotdeauna un capital de informații despre o lume materială, obiectuală, concretă, despre o lume dată ca prezență spațio-temporală.) Această proiecțiune inițială spre suprasensibil, spre „ideal", recade, însă, aproape imediat, în spațiul de manifestare al determinărilor sensibile, întrucît gîndirea omenească nu are altă posibilitate de a contura imaginea unei lumi mai bune ca aceea dată în calitate de prezență spațio-temporală decît întrebuințînd „mecanismele senzoriale" ale subiectivității umane[33] și încorporînd, prin urmare, semnificațiile „ideale" ale lumii posibile înspre care tinde conștiința ei morală în „obiecte"[34] vizibile, adică în obiecte care aparțin lumii ca atare în care trăim sau care se aseamănă, mai mult sau mai puțin, cu ele. (Pe o traiectorie inversă — de la sensibil la suprasensibil — se dezvoltă procesul de cunoaștere *sensibilo*-intelectuală; intelectul — susține Nietzsche — preia datele

Scanned with OKEN Scanner

despre realitatea exterioară furnizate subiectului de către simțuri și schițează pe baza lor o serie de judecăți, prin intermediul căreia lumea obiectelor sensibile este proiectată în „idealitate" sau, altfel spus, deformată și transformată într-o lume „imaginată", „fictivă", adică într-un univers cu calități relativ diferite de calitățile specifice universului material, sensibil, obiectual.) Gîndirea imaginativă însumează, deci, atît determinații suprasensibile, cît și determinații sensibile. Reprezentările în care ea se obiectivează reunesc atît sensuri ideale, cît și configurații „materiale". Se poate chiar spune că reprezentarea în care se finalizează procesul de desfășurare a gîndirii imaginative trebuie înțeleasă ca o entitate în care sensul ideal se dă în și ca o structură obiectuală[35].

După Nietzsche, obiectivul practic esențial al gîndirii imaginative îl constituie, așadar, plăsmuirea unor modele superioare de viață. Dar acesta este, totodată — cum Nietzsche însuși recunoaște în repetate rînduri —, scopul fundamental al concepției mitico-filozofice despre lume. Nu există atunci oare o legătură intimă între gîndirea imaginativă și reprezentarea mitică? Fără îndoială că da, răspunde Nietzsche; acest tip de gîndire este factorul coordonator principal al viziunii mitice despre existență[36].

Reprezentarea în care se obiectivează gîndirea imaginativă — arată apoi filozoful nostru — totalizează determinații contrare. În această calitate, ea devine esența însăși a plăsmuirii, a imaginii simbolice în care se pune pe sine conștiința mitică. Reprezentarea în care se exprimă gîndirea imaginativă constituie, așadar, componenta principală a mitului. Pentru ca această reprezentare (care din punct de vedere formal apare ca o „succesiune de întîmplări"[37]) să atingă limita perfecțiunii, a desăvîrșirii și, deci, pentru ca mitul însuși să devină o configurație armonioasă, un cosmos, este nevoie, însă, de un element supli-

Scanned with OKEN Scanner

mentar și anume de intervenția fundamentului afectiv al subiectului creator; fiind structurat din stări opuse[38], acest fundament dispune de capacitatea de a scoate și mai bine în evidență conținuturile și semnificațiile contrare reunite în tipul de reprezentare în care se obiectivează gîndirea imaginativă.

O altă formă de cunoaștere este cunoașterea abstractă. Ea este creația gîndirii abstracte, a rațiunii pure. Reprezentările în care se obiectivează gîndirea abstractă sînt ficțiuni neautentice, ceea ce, în concepția lui Nietzsche, revine la a spune că ele nu mai încorporează, precum ficțiunile autentice, determinații „sensibile", concrete. Ficțiunile neautentice ar fi apărut ceva mai tîrziu în istoria gîndirii umane, în urma a ceea ce ar putea fi numit procesul de degradare al ficțiunilor autentice. Formarea unei ficțiuni neautentice, a unui concept este — spune Nietzsche — rezultatul unei suite de operații comparative (desfășurată, de obicei, într-o lungă perioadă istorică) între mai multe reprezentări autentice. În cadrul acestui șir de operații, ficțiunile autentice sînt epurate de conținutul lor specific, individualizator — de natură concret-intuitivă — și reunite prin ceea ce ele au doar comun, general, într-o unică totalitate ideatică[39]. Gîndirea abstractă ar putea fi, așadar, definită cu expresia de gîndire imaginativă degradată. De remarcat, în fine, că dacă Nietzsche admitea posibilitatea ca gîndirea imaginativă să colaboreze în mod fructuos cu afectivitatea, el nu admite posibilitatea ca și gîndirea abstractă să intre în același tip de raporturi cu ea, considerînd că aceste facultăți sufletești sînt „adversari" ireconciliabili.

Nu trebuie, totuși, să credem — susține gînditorul nostru — că reprezentările neautentice (conceptele) nu au absolut nici un rol pozitiv în viața omului. În anumite condiții (Nietzsche nu precizează, însă, care sînt acestea), ele pot veni în întîmpinarea cerințelor noastre practice, ajutîndu-ne să simplificăm, să fixăm

Scanned with OKEN Scanner

și să stabilizăm diferitele nivele ale existenței și, în consecință, să le dominăm mai ușor[40]. Cum pot, totuși, niște ficțiuni care nu au nici o contingență cu universul determinațiilor concrete, obiectuale, materiale ale existenței să ajute omul în activitatea sa practică, rămîne un mister, pe care Nietzsche nu îl explică și nici nu încearcă să-l explice.

Acestea sînt, deci, principalele teze ale teoriei nietzscheene a cunoașterii sau, mai bine zis, ale simulacrului de teorie a cunoașterii pe care îl construiește gînditorul german. Dar nu teoria „cunoașterii" este principalul capitol al filozofiei lui Nietzsche, după cum se poate deduce cu ușurință din cele arătate pînă acum. Nietzsche depășește cu hotărîre teoria „cunoașterii" înspre metafizică; aceasta reprezintă cheia de boltă a gîndirii sale.

Principalele aspecte ale metafizicii nietzscheene vor constitui obiectul analizelor noastre din capitolul următor.

Scanned with OKEN Scanner

[1] Pentru amănunte suplimentare în legătură cu influența exercitată de gîndirea pozitivistă asupra gîndirii nietzscheene, trimitem la nota 1 de la capitolul *Principiile metafizice.*

[2] Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral,* în *Nietzsche's Werke,* vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, pp. 471 și 482.

[3] *Idem, Die fröhliche Wissenschaft,* în *Nietzsche's Werke,* vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 274.

[4] *Ibidem,* p. 275.

[5] *Ibidem.*

[6] În analiza noastră privind sensul fundamental pe care îl atribuie Nietzsche conceptului de adevăr, ne-am folosit numai de opiniile exprimate de el în operele de maturitate. Trebuie să precizăm, însă, că primii germeni ai unei astfel de înțelegeri a adevărului pot fi întîlniți chiar în lucrările din tinerețe. Vorbind, într-o scriere din 1871, despre valoarea cunoașterii și valoarea iluziei, filozoful german afirmă că viața are nevoie în aceeași măsură de adevăruri ca și de iluzii și susține apoi identitatea lor de conținut, întrucît ele n-ar fi altceva decît „dovezi ale puterii", decît forme pe care și le dă viața în scopul augmentării forței sale. *(Nietzsche's Werke,* vol. X, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 125). O exprimare și mai clară poate fi găsită într-o lucrare scrisă în 1873, în *Erkenntnistheorethische Einleitung:* „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass

sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen" (*Nietzsche's Werke*, vol. X, ed. cit., p. 196).

[7] Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 11.

[8] Idem, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, ed. cit., p. 453.

[9] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903, p. 228.

[10] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. X, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, pp. 159—160.

[11] Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. I, în *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Julius Frauenstädt, vol. II, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877, p. 4.

[12] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., p. 80.

[13] Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. II, ed. cit., vol. III, pp. 314—315.

[14] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., p. 80.

[15] *Ibidem*, p. 70.

[16] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 48.

[17] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., p. 248.

[18] *Ibidem*, p. 245.

[19] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, pp. 35—36.

[20] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., p. 271.

[21] *Ibidem*, p. 80.

[22] *Ibidem*, p. 81.

Referințe critice în legătură cu tipul de reprezentări în care se obiectivează gîndirea abstractă se întîlnesc și în *Nietzsche's Werke*, vol. XII, ed. cit., pp. 22—24.

[23] Idem, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., p. 236.

[24] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

[25] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XI, ed. cit., p. 49 și *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., p. 232.

[26] *Ibidem*, pp. 49 și 165.

Dacă în reflecțiile inserate la pagina 49 se vorbește, în special, de ceea ce s-ar putea numi — cum ne lasă Nietzsche să înțelegem — „cunoașterea" *sensibilo*-intelectuală, în reflecțiile inserate la pagina 165 se vorbește, cu precădere, de ceea ce s-ar putea numi — cum ne sugerează același Nietzsche — „cunoașterea" *intelectualo*-sensibilă.

În fine, ar mai trebui să vedem cum se conturează, în concepția lui Nietzsche, raportul dintre cele două componente fundamentale ale sensibilității, senzorialitatea și afectivitatea. Așa cum afirmă filozoful de mai multe ori, între aceste componente ar exista un raport extrem de strîns, fiecare din ele fiindu-i celeilalte fundament și limită: senzorialitatea („senzațiile", în sensul larg al termenului) derivă din afectivitate, din „instinctele" noastre de plăcere și neplăcere, iar afectivitatea, la rîndul ei, reprezintă, în chiar substanța sa, o succesiune de acte și procese senzoriale, de „senzații".

[27] Trebuie să recunoaștem, însă, că Nietzsche nu susține întotdeauna că starea existențială ideală a omului ar fi un efect al colaborării armonioase între suflet și corp. Uneori, el face elogiul corpului, depreciind, în schimb, rolul jucat de suflet (conștiință) în viața omului. Corpul — susține el — este „firul conducător" al existenței subiectului uman (*Also sprach Zarathustra*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 46, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., pp. 165, 169, 251 etc. etc.). Corpul uman ar fi „o formație mult mai desăvîrșită decît a fost vreodată un sistem de idei și sentimente, ba chiar mult mai înaltă decît o operă de artă..." (*Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., p. 251). Organele senzoriale ale corpului ar determina apariția celor mai complexe reprezentări (ficțiuni) autentice despre lumea exterioară din întregul sistem de reprezentări (ficțiuni) autentice pe care îl elaborează ființa umană.

Sufletul nu ar fi decît un „instrument" al trupului sau un simplu limbaj simbolic al lui (*Also sprach Zarathustra*,

Scanned with OKEN Scanner

în *Nietzsche's Werke*, vol. VI, ed. cit., p. 46 și *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., pp. 165, 248, 252 etc. etc.). Făcînd apoi un pas mai departe în diatriba dezlănțuită împotriva ideii de suflet, Nietzsche ajunge să susțină că omul nici nu posedă ceea ce ne-am obișnuit să desemnăm cu termenul de suflet și că, de fapt, el este de sus pînă jos „corp" (*Nietzsche contra Wagner*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 187).

Dar nu în aceste reflecții trebuie să căutăm spiritul autentic al gîndirii nietzscheene. În ele ar trebui să vedem concentrîndu-se doar efectele cu rezonanță afectivă ale atitudinii sale negative față de spiritualismul platonician, care opunea sufletul corpului, definindu-l pe primul drept principiul, de natură imaterială, al gîndirii, iar pe cel de al doilea ca o entitate materială, sensibilă, și care încărca apoi sufletul cu toate onorurile, din moment ce-l concepea ca fiind nemuritor, veșnic, etern și capabil de a genera cunoștințele noastre despre lumea pură a ideilor, deci — după el — cunoștințele noastre adevărate, înjosind, în schimb, corpul, pe care-l concepea ca pe o realitate materială perisabilă și ca elementul generator al cunoștințelor noastre despre lumea sensibilă, deci — după el — al cunoștințelor noastre străbătute de incertitudine, de nesiguranță; de asemenea, ar trebui să vedem concentrîndu-se în ele — dar numai în al doilea rînd — și efectele cu rezonanță afectivă ale atitudinii sale negative față de dualismul creștin și față de dualismul cartezian, care puneau și ele pe piedestal sufletul, considerîndu-l de extracție divină.

Repetăm: elogiul corpului și dezavuarea sufletului reprezintă, pentru Nietzsche, niște excese polemice, niște exagerări pasionale, niște devieri emoționale de la spiritul autentic al gîndirii sale. Că este așa, o dovedește faptul că el susține cu obstinație teza după care unei speculații filozofice autentice nu îi este permis să facă o „deosebire" radicală între suflet și corp, apreciindu-l pe unul ca fiind de natură pur imaterială, iar pe celălalt ca fiind de natură pur materială (*Nietzsche's Werke*, vol. X, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, pp. 56—57, *Die fröhliche Wissenschaft*,

Scanned with OKEN Scanner

în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 8). O dovedește faptul că pentru el sufletul și corpul sînt, în ultimă analiză, manifestări ale unuia și aceluiași principiu metafizic — voința de putere. O dovedește, în fine, demonstrația pe care o face în sprijinul ideii că subiectul poate ajunge la o reprezentare („reflectare" fictivă) autentică despre lume numai dacă se sprijină atît pe mărturiile simțurilor corporale, cît și pe energiile intelectuale ale sufletului. (În treacăt fie spus, la rigoare am putea susține că în domeniul cunoașterii cel puțin, Nietzsche pune un accent suplimentar pe rolul care-i revine sufletului, întrucît, după el, reprezentările propriu-zise sînt *efectiv* elaborate în cadrul activității prestate de unele facultăți ale sufletului).

[28] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, pp. 36—37.

[29] *Ibidem*. Vezi, de asemenea, *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1923, p. 14.

[30] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XII, ed. cit., p. 36.

[31] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 165.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*.

[34] *Idem*, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 416.

[35] *Ibidem* și *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XI, ed. cit., p. 165.

[36] *Idem*, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 155 și *Unzeitgemässe Betrachtungen*, în *Nietzsche's Werke*, vol. cit., p. 560.

[37] *Idem*, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, în *Nietzsche's Werke*, vol. cit., p. cit.

[38] *Idem*, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, ed. cit., p. 429.

[39] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 23.

[40] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1923, pp. 36—37.

Scanned with OKEN Scanner

IV. SEMNIFICAŢIA METAFIZICII

Aşa cum spuneam într-un capitol anterior, pentru a reţine adevărul că Nietzsche este un metafizician, nu trebuie să recurgem la subtilităţi interpretative cu totul ieşite din comun. Să nu uităm, totuşi, că operele sale de maturitate pretind un travaliu interpretativ suplimentar pentru a putea extrage din ele această idee, în comparaţie cu travaliul interpretativ reclamat în acelaşi scop de operele sale din tinereţe. Motivul? Aşa cum am arătat, atitudinea pe care o are Nietzsche, în epoca maturităţii sale, faţă de principiile metafizicii este ambiguă: uneori el le aprobă, alteori el le combate. O cercetare dirijată numai în direcţia revelării *spiritului* filozofiei lui Nietzsche este, însă, în măsură să ne arate, fără prea mari complicaţii de argumentaţie, că şi în această pericadă el îşi fundamentează gîndirea în jurul unui principiu metafizic (pe care noi l-am numit principiul zarathustrian). Ar mai trebui adăugat că o atenţie critică suplimentară reclamă şi decelarea influenţelor exercitate de gîndirea metafizică asupra celor două opere publicate de Nietzsche între 1878—1881 *(Menschliches Allzumenschliches* şi *Morgenröte),* deoarece aceste influenţe pătrund numai în planul implicit al discursului lor ideatic (la nivelul explicit al textului, cărţile respective se dovedesc a fi înrîurite de gîndirea pozitivistă). Amintitele influenţe nu sînt, însă, prea numeroase, fapt pentru care nici efortul interpretativ nu pretinde o desfăşurare temporală excesiv de întinsă . . .

Perspectivele se schimbă, însă, radical în momentul în care începem să fim interesaţi de multiplele

Scanned with OKEN Scanner

nivele de semnificații ale metafizicii nietzscheene: problemele de metodă devin din ce în ce mai importante, sfîrșind prin a cîștiga o importanță, am zice, decisivă. Am putut constata adevărul acestei afirmații și pînă acum, cu ocazia unor analize întreprinse în capitolele anterioare, deși el nu s-a impus întotdeauna cu aceeași intensitate. În orice caz, ne-a fost imposibil să ne limităm la lectura obișnuită a textului, la preluarea de la „suprafața" lui a ideilor filozofice și la o calmă, netulburată descriere, grupare și disociere comparativă a lor, pentru simplul motiv că acesta nu e un text transparent, clar și lipsit de ambiguități, ci unul obscur și plin de contradicții. Era nevoie, cel puțin parțial, de o interpretare hermeneutică, de o analiză atentă a sensurilor ascunse ale operei, de reconstituirea demersului implicit al gîndirii nietzscheene; — și toate acestea puteau fi înfăptuite numai degajîndu-ne, simultan, de contradicțiile și confuziile instalate în miezul unor declarații de principiu ale filozofului nostru. Și dacă o astfel de metodă se dovedea a fi și pînă acum o necesitate, chiar dacă numai în unele părți ale analizei, ea se impune ca atare cu atît mai mult de aici înainte, adică din momentul în care ne propunem să discutăm sensurile cele mai generale ale metafizicii nietzscheene, precum și complexul de raporturi în care intră acestea.

Să precizăm, în sfîrșit, că pentru a verifica dacă intuițiile noastre critice și disocierile explicative complementare lor sînt sau nu conforme cu spiritul adevărat al filozofiei nietzscheene, vom supune unei analize logice obiective forma de gîndire care fundamentează și ghidează discursul ideatic nietzschean în ansamblul său.

Metafizica lui Nietzsche este, întocmai ca marea majoritate a metafizicilor moderne, o metafizică a imanenței: ea face să rezide ultimul principiu al lu-

crurilor înăuntrul şi nu în afara lor. În concepţia lui Nietzsche, existenţa naturală în totalitatea ei (natura, în sensul larg al termenului) nu este „pusă", creată, determinată de un principiu supranatural (de un Prim motor sau de o Inteligenţă ordonatoare, de exemplu), ci îşi este propria sa cauză, propriul său principiu; ea se creează pe sine ca un sistem de raporturi între conţinuturi contrare sau, mai exact spus, ca o totalitate de astfel de sisteme, care se reiterează pe ele însele la infinit, respectîndu-şi, în principal, caracteristicile particulare. În componenţa fiecărei configuraţii naturale intră, ca elemente cu determinaţii contrare, conţinuturile materiale, sensibile, vizibile şi conţinuturile ideale, suprasensibile, invizibile. Determinaţiile suprasensibile constituie principiile active ale sistemului, valorile de putere care „atrag", iar determinaţiile sensibile principiile lui pasive, valorile de putere care se „simt" atrase[1] sau, poate şi mai bine spus, determinaţiile suprasensibile reprezintă principiile mai active ale sistemului, iar determinaţiile sensibile principiile lui mai puţin active, deoarece secundele, chiar dacă nu au capacitatea de a atrage şi a asimila, nu sînt, totuşi, nici structuri absolut pasive, ci structuri materiale înzestrate cu o oarecare excitabilitate internă sau, într-o altă exprimare, valori de putere care conţin în ele însele forţa de a se oferi componentelor suprasensibile pentru a fi asimilate şi prelucrate de acestea. Fiecare configuraţie naturală se prezintă, deci, în concepţia lui Nietzsche, ca o unitate alcătuită din determinaţii sensibile şi suprasensibile sau, dacă se preferă, din *forţe* sensibile şi suprasensibile, căci ambele tipuri de determinaţii se dezvoltă în virtutea unui autodinamism mai mult sau mai puţin intens.

În plus, în urma interacţiunii acestor forţe (interacţiune în cadrul căreia rolul principal îl joacă,

însă, forţa suprasensibilă*), fiecare configuraţie naturală devine beneficiara unei viziuni perspectiviste asupra realităţii înconjurătoare, deci a proprietăţii de a „percepe", de a „reprezenta", de a reproduce din unghiul ei propriu de vedere şi într-o manieră mai mult sau mai puţin precisă şi adecvată această realitate[2]. (Fără îndoială — arată Nietzsche — reprezentările propriu-zise apar numai la nivelul vieţii umane şi sînt consecinţele directe ale prestaţiilor ei conştiente; dar şi formele neumane ale organicului, precum şi configuraţiile anorganicului dispun de capacitatea de a reflecta unele aspecte ale lumii exterioare cu ajutorul unor „perceperi", a unor „reprezentări" primitive, elementare).

Existenţa în ansamblul ei nu cunoaşte doar o singură modalitate de obiectivare a activităţii forţelor sensibile şi suprasensibile. Se pot număra trei forme fundamentale de obiectivare a acestei activităţi. O formă este caracteristică pentru natura anorganică, alta pentru natura organică (luată în înţelesul restrîns al termenului, adică în acela de ansamblu al fiinţelor organice neumane), iar alta pentru existenţa umană. În cadrul primului sistem natural, forţele sensibile şi forţele suprasensibile se pun ca nişte contrarii „potenţiale", deci ca nişte forţe care, deşi au un conţinut diferit, nu acţionează, de fapt, în calitatea lor de elemente diferite, ci ca elementele (deosebite) *complementare* ale unui întreg armonios. În cadrul naturii organice, însă, aceste forţe ajung să se pună ca nişte contrarii „reale", deci ca nişte conţinuturi care nu cunosc numai simpla diferenţiere dintre ele, ci şi — chiar dacă nu

---

* Aşa cum am văzut, Nietzsche este de părere că această forţă poate chiar să elimine, încetul cu încetul, determinaţiile sensibile de pe scena „cunoaşterii", instituind dominaţia viziunii abstracte asupra existenţei, dominaţia gîndirii abstracte (această dominaţie, crede filozoful nostru, ar marca apariţia fazei istorice din viaţa umanităţii).

ca ceva absolut permanent — lupta, opoziţia, confruntarea internă. Tot ca şi contrarii reale se comportă aceste forţe şi în cuprinsul existenţei umane; dar, dacă la nivelul naturii organice (luată aici în accepţiunea restrînsă a termenului) ele se manifestă doar ca fenomene neconştiente, la nivelul vieţii umane ele se manifestă şi ca fenomene conştiente (elementele suprasensibile — în totalitatea lor, iar elementele sensibile — numai parţial).

Numărul şi complexitatea raporturilor stabilite între componentele sensibile şi cele suprasensibile ale formelor de existenţă cauzează variaţia cantitativă a „perceperilor", a „reprezentărilor" prin care aceste forme îşi aproprie realitatea exterioară; augmentarea lor determină augmentarea numărului „perceperilor", „reprezentărilor", iar micşorarea lor determină micşorarea numărului acestora din urmă.

Există, însă, şi un caz limită, cînd numărul acestor raporturi a devenit egal cu zero: reprezentările sînt, în acest caz, rezultatele activităţii unor facultăţi prin excelenţă suprasensibile (la formarea acestor reprezentări nu s-a ajuns, însă, dintr-odată, ci într-o perioadă îndelungată de timp, în cursul căreia determinaţiile suprasensibile au reuşit să anihileze, încetul cu încetul, valoarea de „cunoaştere" a determinaţiilor sensibile şi să impună, finalmente, „cunoaşterea" abstractă ca o nouă modalitate de „cunoaştere" în istoria generală a „cunoaşterii").

Dar cum se comportă, din punctul de vedere al variaţiei cantitative a reprezentărilor, marile sisteme ale existenţei? Natura anorganică dispune de un număr limitat de „perceperi"; „optica ei de percepere" este, prin urmare, rigidă, schematică[3]. Natura organică (luată în înţelesul restrîns al termenului) dispune de un număr mult mai mare de „perceperi", de „reprezentări"; „optica ei de percepere" este mobilă, suplă, dinamică. În sfîrşit, existenţa umană poate dispune fie de un număr extrem de

mare, practic nelimitat, de „reprezentări“ (fundamentale și nefundamentale), fie de un număr mic de „reprezentări“ fundamentale; în primul caz, ea este o existență de tip mitic (o existență guvernată de principiile gîndirii imaginative și ale conștiinței mitice), în al doilea caz, ea este o existență de tip istoric (o existență guvernată de principiile gîndirii abstracte, o existență care folosește numai și numai aceste principii în scopul „cunoașterii“ globale a lumii exterioare). Se poate spune că viziunea perspectivistă a omului (de fapt, a supraomului . . .) care trăiește în cadrul primului tip de existență este o viziune mobilă, fluidă, dinamică, și că aceea a omului care trăiește în cadrul celui de al doilea tip de existență este (din cauza numărului mic de reprezentări fundamentale prin intermediul cărora își apropie el realitatea exterioară) o viziune fixistă, rigidă, schematică. Dar nu deosebirile dintre aceste trei mari categorii de sisteme naturale prevalează, ci asemănările lor. Toate trei sînt *totalități* care însumează determinații sensibile și suprasensibile și dispun de capacitatea de a-și „reprezenta“ componentele realității exterioare lor. Privite prin această prismă, cele trei mari categorii de sisteme naturale, precum și formele individuale de existență care le sînt specifice, sînt configurații identice între ele. De aici decurge în mod logic concluzia că existența, în ansamblul ei, poate fi definită ca o vastă totalitate înglobantă de nenumărate totalități individuale care reunesc, fiecare în parte, determinații de natură sensibilă cu determinații de natură suprasensibilă, conținuturi de natură materială cu conținuturi de natură ideală și beneficiază, în urma interacțiunii lor, de posibilitatea de a-și apropria realitatea exterioară prin mijlocirea unor „perceperi“, a unor „reprezentări“. La această idee principală a sa, Nietzsche mai adaugă precizarea că această vastă totalitate se „transformă“ și se „readaptează“

în cadrele oferite de un timp circular. În acest fel se încheagă viziunea filozofică nietzscheană asupra principiului ultim al lucrurilor. Acest principiu poate fi încă o dată formulat, astfel: existența este un proces de structurare a unor determinații sensibile și suprasensibile în ansambluri unitare și coerente, prevăzute cu capacitatea de cuprindere a realității exterioare prin intermediul unor „perceperi" specifice, ansambluri care apar și dispar periodic, care se absorb în fluxul unei circularități veșnice.

Dar care e metoda pe care o întrebuințează Nietzsche pentru a ajunge la formularea acestui principiu? Nietzsche procedează, așa cum observă cu justețe Heidegger, în spiritul lui Descartes, părintele metafizicii moderne, luînd ca fir conducător al speculației sale subiectul uman și designîndu-l pe acesta ca măsura ideală, în ce privește actul reprezentării, pentru oricare alt „existent" natural[4]. Intervine, totuși, o deosebire importantă între Descartes și Nietzsche, așa cum arată și Heidegger: Nietzsche concepe subiectul uman ca subiect absolut liber și independent, necondiționat de o ființă divină (după el, nici nu există o astfel de ființă), în timp ce Descartes îl subordonează încă Divinității, afirmînd că prin ideile clare și distincte despre existență pe care le cucerește, omul (ființă finită) participă la perfecțiunea pe care o întruchipează Dumnezeu, ființa infinită. Prin ridicarea subiectului uman la rangul de subiect absolut liber și independent și a subiectivității umane la rangul de subiectivitate necondiționată, Nietzsche vine, de fapt — așa cum precizează același Heidegger — în prelungirea interpretării metafizice hegeliene. (Hegel — arată Heidegger — a fost primul care a transformat subiectivitatea umană în subiectivitate necondiționată, scoțînd-o de sub tutela divinului și plasînd-o într-un context de semnificații prin excelență laic.

După Heidegger, Hegel ar fi interpretat subiectivitatea necondiționată ca rațiune — dar nu ca rațiune „absolută", ca spirit „abstract", ci ca unitate între cunoașterea rațională și voință —, ca posibilitate de reprezentare necondiționată de nici o ființă divină și ca autocreare, autoapariție, autodezvoltare și, în acest înțeles, el ar fi confirmat-o apoi drept măsura ideală a tuturor existențelor naturale[5].)

Dar care sînt atributele fundamentale ale subiectului uman și ale subiectivității sale în concepția lui Nietzsche? Heidegger, de exemplu, lăsîndu-se furat de unele afirmații mai pasionale ale lui Nietzsche, susține că, în viziunea acestuia, energiile fundamentale ale omului ar fi instinctele și afectele și că autocrearea ființei umane ca voință de putere ar echivala cu transformarea corpului în principala ei valoare vitală și cu ebulienta neîngrădită a instinctelor și afectelor. Acesta e, fără îndoială, un punct de vedere contestabil. Adevărul este, așa cum am arătat, că, în concepția lui Nietzsche, starea existențială plenară a omului (care este în același timp starea lui originară) echivalează cu starea în care se realizează o colaborare armonioasă între corp și suflet, între energiile corporale și energiile sufletești. Colaborarea între energiile corporale și energiile sufletești este, în interpretarea sa, o condiție sine qua non pentru realizarea unei „cunoașteri" din perspectivă mitico-imaginativă a existenței. Desigur, această „cunoaștere" se produce în intimitatea vieții sufletești și ea întrebuințează, prin urmare, numai elemente conștientizate; dar o parte din elementele ei conștientizate nu sînt decît fenomene sensibile corporale, decît „stări corporale" asupra cărora a fost proiectată lumina conștiinței și de aceea ele pot fi denumite, forțînd puțin nota — așa cum face, uneori, Nietzsche —, energii corporale. Rezultatul concret al cooperării între acei factori sensibili, între acele „energii corporale" (!) care sînt mărturiile

(conştientizate!) ale simţurilor şi acei factori suprasensibili ai sufletului care sînt formele operatorii ale intelectului creator, ale intelectului care vizează depăşirea lumii prezente (istorice — zice Nietzsche) înspre o lume mai bună, este apariţia gîndirii imaginative (autentice) şi a reprezentărilor (autentice) în care ea se obiectivează. Elementul principal al „cunoaşterii" mitico-imaginative îl constituie gîndirea imaginativă. Pentru a deveni desăvîrşită, „cunoaşterea" mitico-imaginativă reclamă, însă, realizarea unei colaborări între afectivitate şi gîndirea imaginativă; realizarea acestei colaborări determină formarea aşa-numitei viziuni multiperspectiviste asupra existenţei (efectul se datorează, în special, afectivităţii, care este un flux neîntrerupt de stări opozitorii). De remarcat, că unul din factorii amintitei cooperări, afectivitatea, poate fi caracterizat ca factor sensibil, iar celălalt, gîndirea imaginativă, poate fi caracterizat, cu oarecare aproximare, însă, ca factor suprasensibil (gîndirea imaginativă — zice Nietzsche — nu este o gîndire suprasensibilă pură, din moment ce se vede nevoită să apeleze, în scopul autoexprimării ei, la unele „mecanisme senzoriale", dar ea ar putea fi definită, totuşi, — ne sugerează el — ca o facultate de natură suprasensibilă, în esenţa sa, întrucît mobilul ei îl constituie proiectarea în „ideal", în „suprasensibil", în „supraistoric").

Dar nu fiecare om este capabil să atingă exigenţele „cunoaşterii" de tip mitic. Le atinge numai omul „desăvîrşit", numai „supraomul", numai individul care este o încarnare a voinţei de putere autentice. Mai există însă şi un alt tip de om — zice Nietzsche —, omul „decadent", omul care este o încarnare a voinţei de putere degradate şi un fiu al istoriei. Cum îşi însuşeşte acesta existenţa ca totalitate? Prin mijlocirea reprezentărilor (ficţiunilor) neautentice, a conceptelor, a ideilor abstracte. Fa-

cultăţile suprasensibile şi intelectuale ale conştiinţei omului „decadent“ au uitat — susţine Nietzsche — mărturiile simţurilor şi s-au închistat în ele însele, ratînd în acest fel orice posibilitate de a realiza o reprezentare (o „reflectare“ fictivă) autentică a existenţei ca totalitate. Dominaţia gîndirii abstracte are, apoi, drept consecinţă diminuarea puterii etalate şi a rolului jucat în viaţa omului de constelaţia stărilor afective; de aici şi imposibilitatea ca individul a cărui facultate sufletească principală a devenit gîndirea abstractă să poată cîştiga o viziune multiperspectivistă asupra existenţei: viziunea lui se concretizează ca o viziune perspectivistă limitată, rigidă, schematică. Este interesant de arătat că punînd uneori semnul de egalitate între corp şi domeniul sensibil al existenţei umane, precum şi între suflet şi domeniul suprasensibil al acestei existenţe (operaţie care vine, însă, oarecum în contradicţie cu spiritul adevărat al gîndirii sale), Nietzsche conchide că în activitatea sa de „cunoaştere“, omul epocilor istorice a uitat corpul şi se bazează numai pe suflet . . .

Dincolo, însă, de deosebirile amintite, cele două tipuri umane au următoarele atribute comune fundamentale: 1) reunesc în conţinutul vieţii lor elementele sensibile cu elementele suprasensibile, determinaţiile materiale cu determinaţiile ideale (modul în care intră în relaţie aceste elemente, aceste determinaţii în cadrul procesului de „cunoaştere“ sau lipsa lor de cooperare în cadrul lui constituie nişte probleme deosebite . . .); 2) factorul specific al vieţii lor este activitatea conştiinţei; 3) apropierea, „cunoaşterea“ existenţei se face cu ajutorul unor „perceperi“, a unor „imagini“, a unor „reprezentări“.

Nietzsche interpretează apoi existenţa naturală neumană din perspectiva analizei pe care a întreprins-o asupra existenţei umane, extrapolînd prima şi a treia însuşire a acesteia din urmă (conside-

rate, însă, numai în ceea ce au ele mai general) la ansamblul amintitei existenţe naturale; dar, cel de al doilea atribut caracteristic al vieţii omului (activitatea conştiinţei) este socotit a fi o proprietate specifică numai formei umane de existenţă. Toate configuraţiile existenţei naturale ar avea, astfel, în comun cu omul, două caracteristici esenţiale: capacitatea de structurare într-un sistem a unor conţinuturi materiale şi ideale, sensibile şi suprasensibile, precum şi pe aceea de „reprezentare“ (de „percepere“ a lumii exterioare). Nietzsche precizează că de aceste atribute beneficiază nu numai natura organică, ci şi natura anorganică şi, dorind să reliefeze mai pregnant această idee a sa, ce derivă dintr-o concepţie animistă asupra universului, se foloseşte de o expresie paradoxală, spunînd că de fapt nici „nu există ... o lume anorganică“, ci numai o lume organică[6]. Nu e lipsit de interes să arătăm că şi în diferenţierea operată între natura anorganică şi natura organică, Nietzsche se ghidează întrucîtva după disocierea, anterior formulată, între cele două tipuri umane, atribuind astfel configuraţiilor naturii organice — prin analogie cu calităţile specifice oamenilor „creaţi“ de istorie — însuşirea de a avea o „optică de percepere“ schematică şi rigidă asupra realităţii înconjurătoare, iar formelor naturii organice — prin analogie cu atributele caracteristice vieţii sufleteşti a supraoamenilor — capacitatea de a dispune de o „viziune perspectivistă“ mobilă, fluidă, dinamică asupra aceleiaşi realităţi.

În fine, ar mai fi de pus încă o întrebare: dacă ideea timpului circular, a eternei reîntoarceri, care ne indică forma de temporalizare a conţinutului existenţei în ansamblul ei, i se „relevă“ lui Nietzsche în acelaşi fel ca ideea voinţei de putere, deci ca un atribut care se referă în primul rînd la viaţa omului şi care este extrapolat, apoi, din această sferă la sfera existenţei naturale. Judecînd după comenta-

riile închinate în exclusivitate acestei idei, adevărul este mai greu de stabilit (Nietzsche nu face nici o precizare în acest sens), dar asociindu-le cu o parte din reflecţiile sale asupra noţiunii de timp în general, el iese încet-încet în evidenţă. Nu afirmă Nietzsche că ideile noastre despre totalitatea formelor temporale ale existenţei îşi au fundamentul în concepţia noastră despre timpul uman?[7] De aici rezultă foarte limpede că filozoful german a procedat tocmai în sensul invers gîndirii arhaice — care pleca de la observaţiile făcute asupra ritmurilor specifice ciclurilor naturale —, folosindu-se de datele care i le putea oferi, după credinţa lui, procesul de „devenire" a speţei umane în întregul ei.

Metafizica nietzscheană cercetează, aşadar, structurile esenţiale ale existenţei naturale prin prisma structurilor esenţiale ale subiectului uman şi ale subiectivităţii sale. În concepţia lui Nietzsche, determinaţiile principale ale subiectului uman (cu excepţia conştiinţei) ar fi asemănătoare (unele chiar pînă la identitate) cu determinaţiile fundamentale ale naturii. Această centrare a preocupărilor metafizice nietzscheene pe unele aspecte esenţiale ale activităţilor subiectului uman şi extrapolarea lor ulterioară (înfăptuită, bineînţeles, cu rezervele de rigoare) asupra aspectelor configuraţiilor naturale nu constituie oare reziduuri ale unei înţelegeri psihologiste a existenţei? În expresia ei pură, înţelegerea psihologistă a existenţei este acea formă de comprehensiune care tranformă lucrurile, obiectele în simple proiecţii sau simboluri ale stărilor noastre sufleteşti. Nietzsche nu se asociază, însă, unei astfel de procedări: în concepţia lui, obiectele au o consistenţă ontică, există în şi prin ele însele (fără îndoială, Nietzsche afirmă că, în procesul cunoaşterii, obiectul se livrează ca o *formă* structurată în exclusivitate de subiect, dar această idee nu echivalează — aşa cum am arătat — cu ideea că obiectul este

o creaţie existenţială a subiectului). Totuşi, se poate vorbi, dar în alt sens, de prezenţa unei viziuni psihologice asupra existenţei în filozofia lui Nietzsche. Am putea chiar denumi filozofia sa, printr-o formulare care în primul moment pare paradoxală, drept o metafizică psihologică. Aceasta vrea să spună că existenţa în ansamblul ei este analizată de gînditorul nostru dintr-o perspectivă subiectivă şi că procesele caracteristice configuraţiilor naturale sînt interpretate de el prin prisma activităţilor psihice specifice subiectului uman şi prin analogie cu ele. Spuneam că aplicată filozofiei nietzscheene, formula de metafizică psihologică este numai în aparenţă paradoxală. Din ce cauză? Pentru că în concepţia lui Nietzsche nu există nici o contradicţie de esenţă între metafizică şi psihologie, ultima desemnînd doar un domeniu particular al primei „ştiinţe" în calitatea ei de teorie a voinţei de putere şi anume domeniul care se restrînge la cercetarea ipostazierii umane a voinţei de putere (trebuie să sesizăm psihologia — arată Nietzsche — ca „morfologia şi *teoria evoluţiei voinţei pentru putere*" reflectate în sfera vieţii umane[8]). După el, psihologia se identifică, aşadar, în ultimă instanţă, cu o metafizică a existenţei umane. În lumina ideilor de mai sus, afirmaţia noastră că metafizica lui Nietzsche este o metafizică psihologică ar putea fi reformulată astfel: la Nietzsche, metafizica, în calitatea ei de disciplină filozofică al cărei scop este surprinderea principiilor ultime ale existenţei în totalitatea ei, se întemeiază pe metafizica existenţei umane, în calitatea ei de disciplină filozofică al cărei scop final este descoperirea esenţelor existenţei umane.

Analizînd metafizica nietzscheană, am descoperit, aşadar, că ea poate fi desemnată ca metafizică a imanenţei şi psihologică. Dar ea mai poate fi caracterizată încă într-un mod: ca monism cu tendinţe spiritualiste. Metafizica lui Nietzsche, sau mai exact

spus, metafizica lui Nietzsche așa cum o cunoaștem noi din operele sale de maturitate, poate fi caracterizată ca monism, întrucît așa cum am arătat, una din ideile sale centrale stipulează că existența în ansamblul ei (natura și viața umană) este determinată de un principiu unic (acestuia noi i-am dat denumirea de principiu zarathustrian, dar Nietzsche îi dă denumirea de principiul voinței de putere, abătîndu-se în acest fel, într-o oarecare măsură, de la spiritul autentic al gîndirii sale și căzînd, ca să spunem așa, în plasa unei inadvertențe logice minore*). Monismul nietzschean poate fi apoi definit ca un monism cu tendințe spiritualiste, deoarece el include ideea că „ființa", „esența" sau „substanța" acestui principiu unic și a existenței ca expresie obiectivată a lui este de natură spirituală. Substanța „voinței de putere" sau a existenței ca voință de putere este — zice Nietzsche — voința ei interioară[9], adică energia ei suprasensibilă, conținutul ei imaterial. Gînditorul german combate cu tărie teza că materia ar constitui substratul existenței. Fundamentul existenței — precizează el — este „energia" (în sensul de energie imaterială, suprasensibilă) și nu materia[10]. Cu toate acestea, filozofia lui Nietzsche nu poate fi caracterizată ca un monism spiritualist pur. Pentru a-i putea desemna filozofia cu acești termeni, Nietzsche ar fi trebuit să „descopere" în principiul spiritual al existenței factorul

---

* Așa cum am arătat, ideea voinței de putere constituie numai determinația de conținut a principiului zarathustrian; acest principiu are și o determinație formală, ideea veșnicei reîntoarceri. Designînd voința de putere ca principiul ultim al tuturor lucrurilor, Nietzsche comite, așadar, o inadvertență logică. Dar, întrucît voința de putere reprezintă conținutul însuși al lumii, iar eterna reîntoarcere forma în care este turnat acest conținut, se poate admite că, prin această designare, Nietzsche nu și-a trădat decît parțial spiritul gîndirii sale sau, dacă se preferă, că l-a exprimat doar mai puțin complet și mai puțin exact.

creator al materiei. Dar el nu a procedat în acest sens; în concepţia lui, „voinţa de putere“ sau existenţa ca expresie a voinţei de putere reprezintă o totalitate în care idealul şi materialul se autoconstituie în acelaşi timp. Ni s-ar putea chiar obiecta că făcînd din voinţa de putere sau din existenţa ca expresie a voinţei de putere o totalitate alcătuită din două feluri de conţinuturi, Nietzsche cade în dualism. O astfel de idee nu poate fi, însă, susţinută cu adevărat, căci Nietzsche nu defineşte materia şi spiritul ca două principii sau ca două substanţe ireconciliabile (să notăm aici că despre conceptul descartian al materiei ca substanţă corporală opusă substanţei spirituale, ca *res extensa* opus lui *res cogitans*, el spune că este o simplă ficţiune subiectivă, o reprezentare falsă, o „eroare la fel cu zeul Eleaţilor“[11]), ci ca două aspecte diferite ale unuia şi aceluiaşi principiu, ale uneia şi aceleiaşi substanţe universale — voinţa de putere (aceste aspecte ar fi prezente în fiecare configuraţie existenţială în care acest principiu se obiectivează, în care această substanţă se particularizează). Pe de altă parte, însă, aşa cum am arătat, Nietzsche nu consideră că componenta materială a voinţei de putere ar deriva din principiul ei spiritual, fapt pentru care nu putem caracteriza metafizica lui cu termenii de monism spiritualist pur. Totuşi, el precizează că energia imaterială constituie forţa („cea mai activă“) coordonatoare şi diriguitoare a voinţei de putere (voinţă care înglobează, alături de aceasta, şi un conţinut material) şi, deci, din amintita cauză, trebuie să vedem în gîndirea lui o gîndire monistă cu tendinţe spiritualiste.

În fine, ar mai trebui să răspundem încă la o întrebare principală: care este factorul determinant al actului sau procesului însuşi de meditaţie în gîndirea metafizică nietzscheană? Un interpret atît de penetrant ca Heidegger, de exemplu, este de părere

că instinctul și afectul, adică factorii iraționali ai vieții subiectului uman, devin mobilurile speculației metafizice nietscheene, rațiunea (pozitivată mai întotdeauna în istoria metafizicii) fiind transformată în cazul acesta într-o facultate cu rol secundar și cu funcții de mai mică importanță[12]. Nu încape, însă, nici o îndoială că el se înșeală. Adevărul este că Nietzsche încearcă să pună la baza meditației sale filozofice principiul cooperării între facultățile raționale, senzoriale și afective ale subiectului uman. Întrucît a făcut din gîndirea imaginativă și conștiința mitică factorii creatori ai viziunii sale asupra lumii, se poate spune că el a reușit în această încercare a sa. Metafizicianul Nietzsche nu operează cu concepte abstracte, ci cu concepte-imagini, cu mituri (autentice). De remarcat, apoi, că el nu pretinde a descoperi adevărurile ultime ale lumii, apreciindu-și ideile la care ajunge doar ca simple „ipoteze", „presupoziții", „ficțiuni". În acest fel este designată ideea voinței de putere[13], și în același fel ni se sugerează să înțelegem chiar și ideea eternei reîntoarceri, a timpului circular, din moment ce se afirmă că noțiunea de timp în general nu este decît o reprezentare (o ficțiune) a conștiinței noastre[14].

Din aspectele definitorii ale metafizicii nietzscheene vom alege, pentru a ne opri mai detaliat asupra lor, numai două, pe acelea care ni se par că-i asigură nota cea mai pronunțată de originalitate: metafizica nietzscheană ca metafizică (în primul rînd) a existenței umane și metafizica nietzscheană ca metafizică mitico-imaginativă.

Principala problemă pe care încearcă să o rezolve filozofia lui Nietzsche în calitatea ei de metafizică a existenței umane se referă la raportul dintre mit și istorie. Asupra modului în care interpretează Nietzsche acest raport ne-am pronunțat deja într-un capitol anterior *(Principiile metafizice)*. În cele ce urmează, vom relua, însă, discuția în jurul ideilor

nietzscheene referitoare la acest subiect, ducînd-o de data aceasta la un nivel analitic mai riguros și încercînd să desprindem concluziile cu cel mai ridicat grad de generalitate cît mai sistematic cu putință.

Nietzsche pleacă de la observația că lumea contemporană lui, prezentul istoric sînt elaborări imperfecte ale vieții, de unde și necesitatea înlocuirii lor cu alte tipare existențiale. Perioada contemporană lui — susține el — suferă de maladia provocată de exageratul interes arătat viziunii istorice asupra existenței. „Excesul de istorie a atacat puterea plastică a vieții . . .“[15] Un nou simț, „simțul istoric“, ar domina conștiința omului contemporan. Ce considerații se pot emite despre el? Că este un elan spre distrugere, spre nimicire, un refuz de a privi către viitor, un nu hotărît spus impulsului de edificare, într-un cuvînt, că este un principiu al negației. Alte caracterizări penetrante pe această temă întîlnim tot în *Unzeitgemässe Betrachtungen* și tot în eseul *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Rezum: datorită morbului analitic de care este stăpînit, „simțul istoric“ pulverizează orice posibilă comprehendare a vieții ca totalitate; el răpește omului sprijinul prețios al instinctelor și al „iluziilor“, fără de care este imposibilă o receptare constructivă a vieții, conducîndu-l pe acesta la o stare de blazare; el favorizează apariția unei culturi artificiale, a unei culturi care nu mai are nici un contact, sau aproape nici un contact, cu valorile sensibile ale vieții; el ne covîrșește cu amestecul haotic de stiluri (între care, de cele mai multe ori, nu se poate stabili nici un dialog) și deschide drumul „barbariei“ și epigonismului; simțul istoric și educația istorică promovează tipul filistinului cultural, care reprezintă o adevărată parodie a omului de cultură autentic. Dar Nietzsche nu atacă numai simțul istoric (care nu este, în ultimă instanță, decît o creație a secolu-

lui al XIX-lea[16]), ci și istoria umană în general, pe considerentul că este o expresie a absurdului, un simbol al nimicului. *Historia in nuce* îi apare drept acțiunea dirijată a nonsensului[17]. Nietzsche afirmă că ceea ce a purtat pînă acum numele de istorie este întruchiparea hazardului și nonsensului[18]. Ar fi venit timpul să terminăm odată cu domnia istoriei ca expresie a absurdului, ar fi venit timpul să-i spunem omului că este cazul să-și ia destinul în propriile mîini și să-și încordeze voința în urmărirea unui scop înălțător — construirea viitorului[19]. Dar înspre ce anume vrea Nietzsche să depășească istoria sau, mai bine zis, istoria ca nonsens? Înspre o formă de existență însuflețită de ideea de a se construi pe sine ca ceva „desăvîrșit și drept"[20], ca „unanimitate" între gîndire, sensibilitate și voință[21], ca o totalitate armonioasă comparabilă cu o „operă de artă"[22], deci înspre o formă de existență mitică.

Trebuie să remarcăm faptul că Nietzsche nu ne indică întotdeauna în mod clar că această nouă formă de existență se poate constitui numai printr-o radicală transcendere a istoriei. Uneori, el înclină să creadă că ea s-ar putea ivi chiar în cadrele ei, eveniment care ar coincide cu transformarea istoriei ca nonsens în istorie ca sens, în istorie ca formă de viață hrănită în mod permanent de credința în posibilitățile ei de perfecționare și chiar de desăvîrșire. Această idee apare, uneori, și în lucrările din tinerețe[23], dar ea se reliefează cu mai multă pregnanță în operele redactate după 1875. Această modificare de nuanță trebuie pusă în legătură cu noua interpretare pe care o dă Nietzsche, începînd din 1876, sensurilor „activiste" ale istoriei ca expresie a nonsensului, a absurdului. Așa cum observă cu justețe și Karl Schlechta, dacă pînă în 1875 Nietzsche a negat istoria, mai precis istoria ca istorie, istorismul, pe motivul că este ebulienta unei atitudini nihiliste față de viață, începînd din 1876 el o

aprobă tocmai datorită acestui specific al ei: de acum înainte el crede că istoria ne-ar putea conduce spre un nihilism generalizat, care îi apare ca un dat necesar în vederea noului început al umanității pe care-l întrezărește[24]. În prefața din 1886 la *Menschliches Allzumenschliches* (tom. II), Nietzsche face o referință directă la modul critic în care a înțeles să discute în *Unzeitgemässe Betrachtungen* „boala istorică", remarcînd apoi că în evoluția lui ulterioară n-a vrut să renunțe în nici un chip la istorie, „pentru că odinioară suferise" din cauza ei.[25] Iar în *Die fröhliche Wissenschaft*, opinînd, la un moment dat, asupra noțiunii de „simț istoric", califică acest simț drept una din cele mai strălucite aptitudini ale omului modern (un fel de maladie ciudată și de virtute la un loc), în stare a ne predispune „pentru ceva cu totul nou și străin în istorie"[26]. Problema fundamentală care se pune acum este de a ști ce anume reprezintă, în concepția lui Nietzsche, această nouă epocă din viața umanității. Ea — spune filozoful nostru — denumește o formă de existență în care istoria se pune pe sine ca istorie însuflețită de încrederea nestrămutată în posibilitățile rasei omenești de a acționa în scopul autodesăvîrșirii sale. Acest nou început din viața umanității va aduce cu sine un sentiment de exaltare nemaiîntîlnit, „o fericire pe care omul n-a cunoscut-o pînă acum — o fericire a unui zeu plin de putere și iubire, plin de lacrimi și rîsete"[27]. Totuși, așa cum rezultă din alte reflecții nietzscheene, realizarea de sine a istoriei sub forma istoriei ca sens nu apare doar ca o posibilitate a viitorului, ci și ca o înfăptuire a trecutului: istoria anterioară istoriei acționată de vertijul nonsensului, „istoria principală", originară, esențială a umanității a fost — zice Nietzsche — epoca dominată de încrederea nelimitată în valoarea creatoare a energiilor vieții[28]. Prin urmare, istoria ca manifestare a unor semnificații existențiale superioare

ar fi atît o fază premergătoare, cît și o fază posterioară istoriei ca expresie a nonsensului, a absurdului.

Formula de istorie ca manifestare a unei semnificații existențiale superioare nu este, însă, decît o formulă „metaforică" pentru expresia de perioadă mitică din viața umanității. Această concluzie poate fi trasă dacă ținem seama de faptul că ceea ce Nietzsche înțelege, uneori, prin amintitul concept al istoriei este unul și același lucru cu ceea ce el înțelege, altădată, prin conceptul de „timp originar", de „timp preistoric"[29], de timp mitic.

Superioritatea absolută a perioadei mitice din viața umanității se explică, după Nietzsche, prin aceea că în cadrul ei omul ar fi reușit să se formeze ca o totalitate în care energiile inconștiente și energiile conștiente cooperează în mod armonios. Calitatea deosebită a formei de cunoaștere prin care omul acestei perioade devine „stăpînul" existentului (formă obiectivată în așa-numitele ficțiuni autentice) este o consecință directă a împrejurării că el s-a constituit ca o astfel de totalitate. Desigur — zice Nietzsche, analizînd mai îndeaproape această modalitate de cunoaștere —, ea se desfășoară, în ultimă instanță, în intimitatea sufletului, dar ea nu s-ar putea concretiza dacă facultățile intelectuale ale acestuia n-ar avea un „material" de prelucrat. Acest „material" (mărturiile simțurilor) aparține inițial inconștientului, de la care conștientul îl preia, subiectivizîndu-l, interiorizîndu-l, făcînd din el proprietatea sa. Ulterior, funcțiile intelectuale propriuzise ale sufletului își exercită schemele lor operatorii asupra materialului concret-sensibil conștientizat, asupra datelor senzoriale conștientizate, iar rezultatul final al acestui proces este constituirea gîndirii imaginative (care este nucleul conștiinței de tip mitic). În fine, colaborarea armonioasă între gîn-

Scanned with OKEN Scanner

direa imaginativă și afectivitate duce la formarea deplină a conștiinței mitice.

În concepția gînditorului german, existența umană desfășurată sub semnul mitului este un fenomen intermediar între viața naturii animale și existența civilizației istorice: dacă viața naturii animale este dominată de energii inconștiente, iar existența istorică este domintă de energiile abstracte, raționale ale conștiinței, existența umană de tip mitic se caracterizează prin efortul permanent pe care-l face pentru a reuni într-un tot armonios energiile inconștiente cu energiile conștiente sau, mai precis spus, determinațiile sensibile (conștientizate și neconștientizate) cu determinațiile intelectuale.

Din punct de vedere cronologic, existența mitică ar fi atît o etapă anterioară istoriei, cît și o etapă posterioară ei.

Perioada istorică — susține Nietzsche — a apărut printr-un proces de degradare a principiilor existenței mitice și de dezechilibrare a raportului dintre componentele ei fundamentale. Istoria nu e decît o umbră palidă, o copie în negativ a epocii mitice din viața umanității. În cadrul ei, valorile raționale s-au disjuns de valorile sensibile (conștientizate sau neconștientizate) și au acaparat aproape întregul cîmp de manifestare al vieții omului, ajungînd să se infiltreze chiar în interiorul valorilor sensibile și să le degradeze.

Sarcina care s-ar pune umanității din perioada istorică ar fi aceea a transcenderii acestei epoci înspre o epocă guvernată de principii mitice. Viitorul mitic, susține Nietzsche, va recupera structurile fundamentale ale trecutului mitic, ale timpurilor primordiale; desigur, el se va deosebi, în unele privințe, de trecutul mitic (de exemplu, conștiința omului care va trăi în acest timp va beneficia de o perspectivă filozofică mai cuprinzătoare decît aceea a omului care a trăit în timpurile primordiale), dar

Scanned with OKEN Scanner

fundamentele lui vor coincide cu fundamentele acestuia din urmă.

Viaţa omului se înscrie astfel, crede filozoful nostru, în cadrele unei deveniri. Dar însăşi această devenire, cu toate momentele ei importante — trecutul mitic, prezentul efemer al istoriei şi viitorul mitic — se repetă pe ea însăşi la infinit. Pentru a respecta sensul ascuns al gîndirii nietzscheene, ar trebui să afirmăm — în termeni paradoxali — că în procesul desfăşurării sale temporale, viaţa umanităţii urmează mai degrabă traseul unei deveniri reculate în nondevenire decît acela al unei deveniri propriu-zise, care e întotdeauna un proces ireversibil.

După Nietzsche, deci, timpul în care se proiectează existenţa umană e de imaginat mai întîi ca descriind o mişcare circulară. Dar Nietzsche nu se limitează la afirmarea acestei idei, căci el ne sugerează că timpul circular însumează o infinitate de timpuri pe care le-am putea denumi parabolice, o infinitate de timpuri despre care am putea spune că se mişcă pe un traseu parabolic; într-adevăr, fiecare din ciclurile temporale pe care le parcurge, după el, existenţa umană se dezvoltă de a asemenea manieră încît unui observator extern stabilit într-un punct fix, adică în acel punct care reprezintă prezentul istoric, traseul urmat îi poate apărea numai ca venind dintr-un punct aflat undeva în infinitate (trecutul mitic), trecînd prin punctul fix al prezentului istoric (în termeni geometrici, prin vîrful parabolei) şi ridicîndu-se spre un alt punct — corespondent simbolic al primului — implîntat şi el undeva în infinitate (viitorul mitic). Un ciclu temporal are un început: trecutul mitic; el parcurge apoi o curbă descendentă pînă cînd ajunge în punctul maxim al degradării: prezentul istoric; de aici, el se avîntă pe o curbă ascendentă, care duce pînă în punctul care reprezintă viitorul mitic. După

Scanned with OKEN Scanner

Nietzsche, deci, ciclul temporal are un început, o perioadă intermediară și un sfîrșit.

Din reflecțiunile nietzscheene asupra temporalității lipsește, însă, orice referire la modalitatea trecerii de la un ciclu temporal la altul. În ce ne privește, nouă ne place să credem că dacă și-ar fi pus această problemă, Nietzsche, în calitatea lui de filozof influențat în mod decisiv de viziunea mitică asupra existenței, n-ar fi putut să o rezolve decît în spiritul acestei viziuni, spunînd, deci, următoarele: un anumit ciclu dispare în urma unui cataclism cosmic, ce pregătește apariția altui ciclu, care, la rîndul său, va fi nimicit de un alt cataclism cosmic, care, la rîndul său ș.a.m.d.

Ideea centrală a antropologiei filozofice nietzscheene — superioritatea axiologică a perioadei mitice din viața umanității — poate fi verificată și în alt mod și anume prin analiza principiilor metafizice în jurul cărora Nietzsche își concentrează speculația, în calitatea lor de mituri, de imagini simbolice ale existenței. Miturile nietzscheene (ca, de altfel, și alte mituri . . .) reprezintă, în mod simbolic, două regiuni ontologice deosebite, două forme de existență deosebite, lumea istoriei și, respectiv, lumea supraistoriei și ne-o propun, ca model superior de viață, pe ultima. Pentru a oglindi raporturile dintre cele două lumi și pentru a vehicula semnificațiile lor, miturile nietzscheene întrebuințează, așa cum vom vedea imediat, mai multe forme de expresie.

Înainte de a trece la analiza modalităților în care se obiectivează, la nivelul limbajului, ideile lor, dorim să facem precizarea că în vederea revelării simbolismului intrinsec al miturilor (al principiilor) dionisiac, apolinic și tragic, nu ne vom referi la ipostazele lor „filozofice“ (la structurile mitico-conceptuale „implantate“ în discursul filozofic nietzschean propriu-zis), ci la variantele lor „artistice“, respectiv la ceea ce Nietzsche denumește muzica dioni-

Scanned with OKEN Scanner

siacă, pictura apolinică și tragedia eschileană și sofocleană, deoarece pe parcursul comentariului critico-estetic care le consacră ca tipologii mitice, gînditorul nostru atinge performanța de a ilustra acest simbolism în cel mai pregnant mod cu putință sau poate mai degrabă ne dă ocazia de a-l face cît mai transparent cu putință în conștiința noastră.

Să cercetăm acum modalitățile în care problematica raporturilor dintre istorie și supraistorie, așa cum este ea abordată din perspectiva gîndirii mitice, se reflectă la nivelul limbajului, la nivelul structurilor formale ale muzicii dionisiace, picturii apolinice și tragediei eschileene și sofocleene.

Muzica dionisiacă, susține Nietzsche, reunește într-un tot violența fratricidă a sunetelor cu armonia lor, „disonanța" sistemului sonor cu „consonanța" lui. Ea dispune de forța necesară pentru a grupa elementele contradictorii ale limbajului sonor (care e un limbaj abstract, nonfigurativ) în două moduri diferite: subliniind o dată dezacordul dintre ele și evocînd altădată procesul totalizării și reunificării lor. În ansamblul structurii muzicale, rolul principal îl joacă a doua relație: impresia finală pe care ne-o lasă muzica dionisiacă este aceea că disonanța brutală a fost absorbită într-o armonie superioară. Avînd în minte caracteristicile gîndirii mitice, putem să susținem acum cu ușurință — făcînd, astfel, explicită o idee care la Nietzsche apare numai implicit — că prima structură sonoră, care se dezvoltă pe fondul coliziunii violente a elementelor contradictorii de „gramatică" muzicală, funcționează ca un fel de simbol abstract, de semn nonfigurativ al lumii istorice, iar a doua structură sonoră, care suprimă lupta tragică dintre contrarii, reunindu-le într-o configurație guvernată de principiile cooperării și armoniei (și care se impune, finalmente, auditoriului) constituie simbolul abstract, semnul nonfigurativ al lumii supraistorice. (Împreună, aceste

Scanned with OKEN Scanner

simboluri alcătuiesc un simbol global, care este un echivalent muzical pentru totalitatea existenței.)

Aceeași analogie determină și formarea sistemului de imagini simbolice al picturii de tip apolinic. Exemplul pe care îl dă Nietzsche este acela al unui celebru tablou de Rafael *(Transfigurația)*. Nietzsche descoperă în acest tablou prezența simbolică a două regiuni ontologice diferite: a unei lumi inferioare, macerată de lupta tragică dintre contrarii și marcată de cortegiul nesfîrșit al suferințelor, și a unei lumi superioare, în care disonanțele se sting și se absorb într-o totalitate armonioasă. Atît forma de existență inferioară (universul istoriei), cît și forma ei superioară (universul supraistoriei)[30] sînt evocate cu ajutorul simbolurilor figurative; scena (din partea inferioară a tabloului) cu copilul posedat, părinții disperați și apostolii neputincioși reprezintă corespondența simbolică a lumii istoriei (a lumii dominate de opoziția și lupta dintre structurile calitativ diferite ale vieții), iar scena (din partea superioară a tabloului) care ni-i înfățișează pe Crist, Moise și Elia plutind, învăluiți într-o lumină celestă, deasupra pămîntului, constituie corespondența simbolică a existenței supraistorice, a existenței guvernate de principiul realizării armoniei depline între lucruri.

Problematica raportului istorie — supraistorie este transpusă și în sistemul de simboluri al tragediei eschileene și sofocleene. Aceste forme de opere tragice reprezintă existența istorică („lumea inferioară") în tablouri concrete, în scene epice (în simboluri figurative) și „cuprind" existența supraistorică („lumea superioară"), îndeosebi prin intermediul muzicii, într-un simbol „abstract", nonfigurativ, pe care spectatorul și-l apropie la sfîrșitul acțiunii dramatice.

Aceeași problematică este vehiculată și de principalul simbol în care se încarnează principiul (mi-

tul) zarathustrian, simbolul supraomului. Acest simbol este construit pe baza unei relaţii sinecdocice. Supraomul desemnează în primul rînd fiinţa superioară care trăieşte în cadrul supraistoriei; calităţile, atributele sale (aşa cum apar ele din comentariul nietzschean) ne impun să facem, însă, o comparaţie (pe care o face, de altfel, şi Nietzsche) între el şi acea fiinţă mai puţin perfectă care este omul şi care reprezintă, în concepţia acestui gînditor, simbolul istoriei. Simbolul supraomului se referă, deci, simultan la două structuri existenţiale (una inferioară, iar cealaltă superioară), se referă, deci, la un întreg existenţial, la o totalitate existenţială. Se observă cu uşurinţă că, pentru a indica semnificaţiile şi conţinuturile principale ale acestor structuri, Nietzsche întrebuinţează o expresie mai particulară decît aceea care ar fi fost cu adevărat proprie şi care ar fi trebuit să aibă un caracter mai general; ea a fost aleasă, însă, tocmai pentru a sublinia necesitatea depăşirii istoriei înspre o realitate superioară (realitatea mitică) — una din ideile centrale ale antropologiei sale filozofice.

Un caz particular este cazul principiului socratic. Acest principiu, arată Nietzsche, se poate obiectiva în cîteva creaţii spirituale, în cîteva reprezentări simbolice care primesc forma plastico-imaginativă a miturilor autentice, dar care se deosebesc de ele din punctul de vedere al conţinutului, al concepţiei generale despre lume. Ca exemple semnificative în acest sens, Nietzsche citează cazurile tragediei euripidiene şi a operei. Tragedia euripidiană şi opera s-ar caracteriza prin elogiul adus istoriei ca formă de viaţă în care se poate realiza eliminarea determinaţiilor existenţiale contrare şi reunirea structurilor existenţiale omogene (singurele care au mai rămas după această eliminare) într-un univers paradisiac, într-o entitate idilică; desigur, adaugă Nietzsche, tragedia euripidiană şi opera nu uită să ne

Scanned with OKEN Scanner

indice faptul că istoria se poate manifesta și ca un proces de luptă între contrarii, dar ele ne prezintă acest proces ca fiind un fenomen de alterare, de degradare a spiritului ei autentic, pe care oamenii l-ar putea suprima oricînd și cu destulă ușurință, deschizînd astfel drumul reconstruirii istoriei în direcția principiilor sale esențiale, deci ca o formă paradisiacă de viață.

Perspectiva filozofică asupra lumii pe care ne-o oferă tragedia euripidiană nu coincide, însă, întrutotul cu aceea pe care ne-o oferă opera. Aceasta din urmă aduce cu sine un element de noutate în concepție, ca o consecință a procesului de mistificare a uneia din ideile fundamentale ale viziunii mitice asupra vieții. Într-adevăr, creatorul de operă crede cu tărie că a existat o perioadă preistorică în viața umanității, dar el o reprezintă ca un univers paradisiac, ca un univers din care tensiunile, opozițiile, luptele au dispărut pur și simplu și ne lasă să înțelegem, apoi, că principiile ei fundamentale se perpetuează și în epocile istorice din viața umanității, alcătuind factorii determinanți ai obiectivării istoriei ca formă superioară de viață.

O altă problemă care se cere discutată la un nivel analitic și mai profund decît cel din paginile anterioare este problema acelei sau a acelor facultăți spirituale care îndeplinesc funcțiile de fundament și ghid ale meditației nietzscheene. Așa cum am arătat deja, Nietzsche însuși recunoaște în gîndirea imaginativă și conștiința mitică factorii generatori ai speculației sale. În ce context ideatic ajunge Nietzsche să desemneze gîndirea imaginativă și conștiința mitică drept „funcții" metafizice centrale? Momentul exploziei genetice, ca să spunem așa, a acestei idei, este pregătit, pe de o parte, de polemica dusă cu metafizica platoniciană, iar pe de altă parte, de interpretarea pozitivă dată „fizicii" platoniciene. Așa cum am arătat în repetate rînduri, Nietzsche

Scanned with OKEN Scanner

neagă funcţionalitatea metafizicii platoniciene în calitatea ei de metafizică a transcendenţei şi de metafizică raţionalistă (pur raţionalistă). În concepţia lui, obiectul pe care metafizica platoniciană, ca ştiinţă a raţiunii pure, îl desemnează ca elementul fundamental al planului ei de cercetare, este un obiect ireal, un obiect „inventat", un „neant": ideea unei lumi suprasensibile „imaculate" (a „fiinţei"), a unei lumi care nu înglobează în conţinutul ei absolut nici o determinaţie sensibilă este — zice el — o idee falsă. Metafizica platoniciană, conchide Nietzsche, este o speculaţie gratuită şi sterilă. Despre „fizica" platonicană, emite, însă, numai consideraţii laudative. El remarcă, astfel, în mod elogios, rolul pozitiv pe care Platon l-a atribuit „minciunii autentice" în procesul de apropriere a realităţii de către om[31]; referindu-se la „minciuna autentică" şi la valorizarea ei de către Platon, Nietzsche nu aduce precizări suplimentare în acest context, dar este evident că el face aici aluzie la ideea lui Platon, care constituie principiul de bază al „fizicii" sale, că fiinţa umană îşi poate reprezenta universul sensibil (ceea ce devine, este sensibil şi are un corp) numai prin intermediul miturilor, care sînt istorii verosimile, credibile, dar nu explicaţii sau cunoştinţe adevărate[32].

Nietzsche preia, rectifică şi dezvoltă în mod creator principalele teze ale „fizicii platoniciene". El acceptă ideea că gîndirea imaginativă poate deveni firul conducător al unei anumite forme de speculaţie filozofică. Dar, spre deosebire de Platon, care definea gîndirea imaginativă (şi, în primul rînd, opinia — principalul ei element constitutiv) ca o facultate umană inferioară, apărută prin degradarea gîndirii pure, a raţiunii pure, ca un act de simulare a „intelecţiunii"[33], Nietzsche o defineşte drept cea mai înaltă facultate spirituală a omului. Tot în opoziţie cu Platon, care susţinea că gîndirea imaginativă se poate exercita numai asupra realităţii sen-

Scanned with OKEN Scanner

sibile, Nietzsche consideră că ea își poate lua ca obiect de cercetare numai o realitate compusă din elemente sensibile și suprasensibile, existența manifestîndu-se în toate momentele devenirii ei ca o configurație ce reunește astfel de elemente.

Luînd în discuție „fizica" lui Platon sau mai bine zis ipostaza degradată a metafizicii sale (această modalitate a speculației sale filozofice poate fi astfel definită întrucît atît obiectul ei — universul sensibil —, cît și tipul de gîndire care funcționează în calitate de factor diriguitor al ei — gîndirea imaginativă — reprezintă, în concepția lui, structuri existențiale degradate în raport cu structurile existențiale care determină conținutul și forma metafizicii sale „autentice": realitatea sensibilă este considerată a fi o copie, un „fals" al realității suprasensibile, iar gîndirea imaginativă un simulacru al rațiunii pure, al „intelecțiunii"), Nietzsche construiește, deci, — prin acceptarea, respingerea și dezvoltarea creatoare a ideilor conținute de ea — principiile de bază ale unei metafizici care devine pentru el cel mai înalt mijloc de apropriere a existentului ca totalitate.

Ne mai rămîne să demonstrăm acum, prin analiza logico-structurală a constituenților principiilor metafizice nietzscheene, așa cum aceștia se dezvăluie de-a lungul discursului ideatic, că aceste principii sînt emergențe ale unei conștiințe filozofice de tip mitic.

Mitul, ca manifestare specifică unui anumit tip de conștiință filozofică și unei anumite modalități de gîndire cu valabilitate permanentă în istoria culturii umane, se constituie — filozofia lui Nietzsche însuși este o dovadă, între atîtea altele — ca o reprezentare (ca o „ficțiune") ce încorporează și totalizează determinații raționale, senzoriale și afective. La realizarea mitului ca imagine globală a exis-

Scanned with OKEN Scanner

tenței colaborează mai multe facultăți spirituale: gîndirea imaginativă (care îndeplinește rolul cel mai important), logica afectivă (ce înțelegem prin această facultate umană, vom indica puțin mai tîrziu) și afectele propriu-zise. În cele ce urmează, vom analiza modul în care se materializează contribuția acestor facultăți spirituale în procesul de fundamentare al miturilor nietzscheene.

Fiecare principiu metafizic nietzschean (fiecare mit nietzschean) conține o idee esențială sau un nucleu de idei esențiale. Nici una dintre aceste idei nu are, însă, proprietățile unui concept abstract, nici una nu reprezintă, însă, o sinteză conceptuală abstractă. Toate aceste idei primesc un conținut concret, fenomen care se reflectă fie în faptul că ele iau o configurație plastică, transformîndu-și determinațiile în tot atîtea calități ale unei figuri mitologice și dîndu-se, finalmente, drept înseși aceste figuri mitologice (rezultatul propriu-zis al activității gîndirii imaginative), fie în faptul că atunci cînd li se analizează semnificațiile sînt mereu raportate la ideile încorporate totalmente în reprezentările imaginative, ca și cum ele n-ar veni decît în prelungirea acestora și n-ar fi decît adjuvantele lor (dovadă că, în cazul lui Nietzsche, gîndirea imaginativă determină, indirect, chiar și ceea ce la prima vedere pare a fi o modalitate de expresivare a speculației abstracte).

Cel mai interesant este grupul ideilor care iau o configurație plastică, ale căror determinații se metamorfozează în atribute ale unor figuri mitologice, deci, grupul ideilor care se dau ca totalități unice, concrete și indivizibile. Se poate spune despre aceste idei că ele îmbracă forma unor universalii concrete de tipul celor descrise de J. E. Boodin în *Truth and Reality*. Într-adevăr, Nietzsche asociază fiecare din aceste idei sau din variantele lor la una sau două figuri mitologice, sau la figuri umane pe care interpretarea sa le supradimensionează și le proiectează,

Scanned with OKEN Scanner

în acest mod, în empireul „zeităţilor", subliniind că fiecare din aceste figuri simbolizează satisfacerea într-o manieră absolută a sensurilor ideii sau a variantei ideii cu care a fost pusă în corelaţie. Astfel Dionisos şi Zarathustra devin figurile care ipostaziază în modul cel mai desăvîrşit cu putinţă ideea de unitate a contrariilor, Apolo devine figura care satisface într-o măsură absolută o variantă a acestei idei, anume pe aceea care pune accentul pe faptul că armonia contrariilor este o *armonie* a contrariilor, Eschil şi Sofocle devin personalităţile care satisfac în mod desăvîrşit o altă variantă a acestei idei, anume pe aceea care evidenţiază faptul că unitatea contrariilor ar trebui înţeleasă ca o unitate a *contrariilor*, iar Socrate devine personalitatea care satisface într-o manieră absolută ideea că în cîmpul manifestărilor empirice ale istoriei lupta contrariilor este permanentă[34]. Aceste „idei" sînt puse apoi de Nietzsche ca un fel de forme interne sau de esenţe ale principiilor metafizice care guvernează existenţa umană şi înţelese, aşadar, în ultimă instanţă, ca acele energii, forţe sau puteri care generează procesele acestei existenţe (după cum ştim, în concepţia lui, „ideea" unităţii contrariilor este principiul intern care determină configuraţia socio-politică a epocilor mitice din viaţa umanităţii, iar „ideea" luptei dintre contrarii este principiul intern care determină structura socio-politică a epocilor istorice din viaţa ei).

În legătură cu principiul zarathustrian (sau, dacă se preferă, în legătură cu principiul dionisiac în reformularea pe care acesta o capătă în operele de maturitate ale lui Nietzsche), trebuie să facem unele precizări suplimentare. Am arătat că forma internă a amintitului principiu metafizic, în calitatea lui de forţă generatoare a existenţei umane de tip mitic, este „ideea" realizării desăvîrşite a *unităţii* contrariilor. Nietzsche consideră, însă, că acest principiu este şi puterea fondatoare a existenţei naturale. Dar

Scanned with OKEN Scanner

în acest caz, forma internă (esența) principiului respectiv mai este ea, oare, „ideea" satisfacerii într-o manieră absolută a *unității* contrariilor? Desigur, Nietzsche nu uită să ne spună că, dincolo de unele excepții, diversele forme ale naturii se manifestă și ele ca niște sisteme în cuprinsul cărora se produce un fel de echilibrare și împăcare a contrariilor, că și la nivelul lor acționează, în fond, tot „ideea" unității contrariilor, tot ideea voinței de putere autentice. Dar el afirmă că „ideea" (*unității* contrariilor) care determină formarea majorității covîrșitoare a configurațiilor existenței naturale este doar o prefigurare valorică a „ideii" (*unității* contrariilor) care determină apariția epocilor mitice din viața umanității, că ea este doar o etapă în drumul realizării acestei „idei" ca perfecțiune. Este evident că susținînd acestea, Nietzsche s-a îndepărtat de spiritul originar în care înțelegea să califice, din punct de vedere axiologic, „formele interne" ale principiilor sale metafizice. Dar această, să-i spunem, inadvertență logică este cu totul minoră în comparație cu aceea care se produce ca o consecință a afirmației sale că punîndu-se pe sine ca pe propriul ei altul și degradîndu-se, „ideea" principiului amintit, „ideea" unității desăvîrșite a contrariilor se transformă în „ideea" luptei permanente a contrariilor și devine puterea fondatoare a existenței de tip istoric. Într-adevăr, pentru a respecta interpretarea inițială pe care a dat-o universalelor concrete, Nietzsche ar fi trebuit să lege această nouă „idee" de o figură diferită de figurile lui Dionisos sau Zarathustra; dar el nu o face.

Mai întîlnim, însă, și o altă categorie de concepte concrete, de idei „sensibilizate", „plasticizate", care chiar dacă nu se constituie ca reprezentări imaginative propriu-zise, ca totalități unice, concrete și indivizibile, ca figuri mitologice, păstrează în permanență o umbră rafinată de materialitate, deoarece sînt mereu raportate la aceste figuri, prin și în care se

obiectivează gîndirea imaginativă pură, ca la un fel de prezenţe vii, de conştiinţe dinamice, care îşi însuşesc aceste idei şi le trec prin filtrul subiectivităţii lor. Un exemplu semnificativ în această privinţă este cel al conceptului eternei reîntoarceri. După cum am arătat, filozoful german îl asociază în mod indisolubil cu conceptul voinţei de putere. Din ideea voinţei de putere, gîndirea nietzscheană face un caz clasic de idee-imagine: ideea voinţei de putere se constituie ca o structură concretă, se încarnează într-o figură mitologică (Zarathustra), se dă drept această figură însăşi. Nu se poate afirma ceva asemănător despre ideea eternei reîntoarceri a tuturor lucrurilor. Zarathustra nu e unul şi acelaşi lucru cu această idee; ea nu e pusă, într-o manieră absolută, ca sinele său şi răsfrîntă pe un plan concret-sensibil ca însăşi personalitatea sa. Că Nietzsche nu s-a gîndit să transforme această idee într-o reprezentare imaginativă pură, o dovedeşte şi faptul că nu întîlnim în *Also sprach Zarathustra* nici o scenă simbolică urmărind relatarea morţii şi renaşterii profetului... Dar Zarathustra „trăieşte" şi propovăduieşte această idee, încît ea devine nedespărţită de numele lui. Procedînd în acest fel, Nietzsche îi dă o coloratură afectivă particulară şi o transformă într-o idee *vie*.

În actul de întemeiere a principiilor metafizice ca reprezentări mitice mai intervine apoi şi logica afectivă. Înţelegem prin logica afectivă operaţia de abstractizare, de ridicare la gradul de concepte existenţiale a dispoziţiilor afective pe care omul le poate încerca faţă de o totalitate de aspecte ale istoriei devenirii sale (aceste dispoziţii afective trebuie considerate, alături de atributele cu un alt conţinut, drept atribute fundamentale, esenţiale, ale vieţii umane). E şi aceasta o logică fondată în subiectivitatea fiinţei umane, precum logica sentimentelor descrisă de Ribot[35], dar ea se deosebeşte de aceasta din

urmă prin faptul că nu pune în valoare determinațiile afective specifice subiectivității „empirice", ci pe cele caracteristice subiectivității umane ca întruchipare a unei pretinse energii metafizice (la Nietzsche, aceasta este voința de putere) și, de asemenea, prin aceea că nu are ca scop satisfacerea nevoilor practice ale subiectului uman, ci descoperirea implicațiilor metafizice ale trăirilor acestui subiect. Am putea mai degrabă apropia această logică de metoda de gîndire întrebuințată de Heidegger, metodă care urmărește să lase „ființei umane posibilitatea de a se revela ea însăși originar și deci de a prezenta oarecum propria sa explicitare"[36] sau, într-o formulare mai concretă, care se mulțumește să „prelucreze" dispozițiile afective pe care ființa umană și le dezvăluie (netematic, prereflexiv) ei însăși ca atribute originare și să le transforme în concepte existențiale.

Nietzsche nu evocă în mod explicit ideea de logică afectivă, în sensul pe care l-am reținut noi mai sus, dar se poate spune că spiritul acestei forme de logică este prezent subiacent în modalitatea însăși în care filozoful nostru înțelege să-și dezvolte discursul ideatic. Într-adevăr, cum procedează Nietzsche? Din constelația de stări afective pe care omul le poate încerca față de unele aspecte ale existenței umane cu care este confruntat, Nietzsche alege ca fundamentale acele stări pe care le-a resimțit el însuși ca atare și, dezvoltînd o susținută speculație în jurul lor, le ridică, finalmente, la gradul de concepte existențiale. Nietzsche își dezvoltă această speculație în două direcții. Pe de o parte, el asociază fiecare din aceste dispoziții afective fundamentale la una sau mai multe figuri mitologice sau cvasimitologice (cu expresia de figuri cvasimitologice denumim figurile umane cărora Nietzsche le atribuie majoritatea covîrșitoare a calităților care le sînt atribuite, de obi-

cei, numai figurilor mitologice), indicîndu-ne că fiecare din aceste figuri satisface într-o manieră absolută atitudinea afectivă cu care a fost pusă în corelație. Dionisos, Apolo, Zarathustra, Eschil și Sofocle ar constitui, astfel, personalitățile care trăiesc, la cea mai înaltă incandescență posibilă, sentimentul dragostei față de existența umană de tip mitic, în timp ce Socrate ar reprezenta personalitatea care trăiește, la aceeași temperatură, sentimentul urii față de valorile și principiile acestei forme de existență. Pe de altă parte, Nietzsche extrapolează aceste atitudini afective fundamentale asupra totalității indivizilor care sînt integrați efectiv într-un tip sau altul de societate; el susține, astfel, că dragostea față de existența guvernată de principii mitice ar fi sentimentul dominant al tuturor indivizilor care fac parte din societatea de tip mitic, iar ura față de valorile și principiile existenței de tip mitic ar fi sentimentul dominant al tuturor indivizilor care, trăind în epocile istorice, sînt pătrunși pînă în adîncurile ființei lor, de spiritul acestora. (Nietzsche precizează, însă, că nu toți indivizii care trăiesc în epocile istorice sînt animați de un sentiment de ură față de structurile și valorile mitice, unii dintre ei — puțini, e adevărat —, cei înzestrați cu o viziune mitică asupra lumii, aprobîndu-le cu fervoare, cu pasiune, cu „dragoste"; în schimb, colectivitatea umană care activează în perioadele mitice este — adaugă el — o colectivitate omogenă: toți membrii ei dispun de aceeași formă de conștiință, conștiința de tip mitic.)

În sfîrșit, în procesul de elaborare a principiilor metafizice nietzscheene ca reprezentări mitice, ca „narațiuni" sau „drame" ideatice, intervine, alături de gîndirea imaginativă și logica afectivă, și afectivitatea propriu-zisă. Intervenția afectivității în actul de întemeiere a discursului filozofic nietzschean determină vehemența polemică a tonului acestui discurs și generează desele sale reveniri („eterne reîntoar-

ceri"), afirmative sau contestatare, la unele idei în momentul cînd analiza rezervată lor fusese depășită deja — în ceea ce avea ea esențial — înspre analize care au drept obiectiv descifrarea semnificațiilor unor idei cu un conținut diferit.

În concluzie, metafizica nietzscheană este în primul rînd o metafizică a existenței umane și numai în al doilea rînd o metafizică a naturii. Se poate spune că Nietzsche subordonează metafizica naturii metafizicii existenței umane. (Este semnificativ în acest sens că Nietzsche interpretează natura prin analogie cu unele date fundamentale ale existenței umane.) Așa cum rezultă din operele sale de maturitate, Nietzsche crede că existența în ansamblul ei este guvernată de un principiu metafizic unic. Acest principiu nu rămîne însă încremenit — zice el — într-o veșnică identitate abstractă cu sine însuși, el obiectivîndu-se în trei ipostaze principale, fiecare din ele corespunzătoare cîte unei forme specifice de existență; neajuns încă la o configurare conștientă de sine, el determină sistemul de funcționare a naturii, ajuns la o configurare conștientă de sine și manifestîndu-se ca gîndire imaginativă și conștiință mitică, el determină perioadele mitice din viața umanității și, în sfîrșit, atingînd același plan al conștientului, dar realizîndu-se ca și conștiință dominată de activitatea gîndirii abstracte, el determină existența istorică a umanității. Forma pură, ideală, de manifestare a principiului metafizic universal este cea de a doua; prima lui formă de obiectivare este doar o prefigurare, iar cea de a treia o degradare, o înjosire a acesteia.

Și o ultimă apreciere: metafizica nietzscheană folosește drept ghid în demersurile ei speculative gîndirea imaginativă și conștiința mitică și nu „logica", nu gîndirea abstractă, așa cum procedează, de obicei, metafizica tradițională.

*

Scanned with OKEN Scanner

Estetica lui Nietzsche constituie un subcapitol special al metafizicii sale. Fenomenul artistic este interpretat de el ca un fenomen de natură metafizică. Așa cum rezultă din ceea ce scrie Nietzsche în operele de maturitate, arta reprezintă pentru el un caz particular de manifestare a voinței de putere (determinația centrală a principiului zarathustrian); și întrucît voința de putere are, după el, două forme fundamentale de obiectivare (forma pură și forma degradată), el crede de cuviință să afirme că și arta are două forme fundamentale de expresie, arta frumoasă (arta autentică, arta mare) și arta urîtă (arta degenerată, arta inferioară), pe care trebuie să le înțelegem în funcție de ipostazele amintite ale voinței de putere, definind-o pe una (arta frumoasă) ca o modalitate particulară de obiectivare a voinței de putere autentice, iar pe cealaltă (arta urîtă) ca o modalitate particulară de obiectivare a voinței de putere degradate.

Nietzsche își fundamentează estetica pe un sistem categorial bipolar: frumos — urît. În concepția lui, frumosul și urîtul sînt calități (proprietăți, însușiri) ale subiectului uman revelate în actul de creare a obiectelor artistice sau, ceea ce pentru el este, în esență, unul și același lucru, însești producțiile artistice atunci cînd acestea sînt înțelese drept acele evenimente spirituale din viața omului care-i prilejuiesc acestuia autodescoperirea unor realități specifice ființei lui intime sau, altfel spus, atunci cînd ele sînt înțelese ca procesele însești de geneză și de structurare concretă a unor calități (proprietăți, însușiri) ale ființei umane. (O astfel de interpretare a valorilor de frumos și urît își are originea în generala concepție a lui Nietzsche asupra valorilor. După Nietzsche — așa cum vom vedea în capitolul următor — valoarea poate fi definită atît ca o calitate a unui lucru, a unui obiect real, cît și ca un lucru, ca un obiect real înzestrat cu o calitate oarecare, iar cele

două definiţii sînt, în principiu, echivalente, căci — zice el — întotdeauna calitatea este o calitate obiectuală, este o calitate investită ca determinaţie obiectuală, este nucleul însuşi al lucrului sau lucrul însuşi în ceea ce are el esenţial, iar obiectul — real — apare întotdeauna ca un obiect prevăzut cu o calitate fundamentală sau cu cîteva calităţi fundamentale, apare întotdeauna ca un sistem de raporturi stabilite între mai multe calităţi materiale, dintre care cel puţin una se înscrie în sfera esenţialului.) Frumosul şi urîtul sînt ipostazieri ale fiinţei umane (în calitatea acesteia de expresie a voinţei de putere) şi numai ale acestei fiinţe. „Nimic nu-i frumos — scrie Nietzsche — numai omul (înzestrat cu o vitalitate debordantă — n.n.) este frumos . . . Nimic nu-i urît decît omul degenerat“[37].

Să urmărim, însă, mai îndeaproape interpretarea pe care o dă filozoful german categoriilor de frumos şi urît.

Aşa cum arătam puţin mai sus, Nietzsche înţelege frumosul ca o proprietate specifică unor modalităţi de a fi ale subiectului uman. El respinge ideea (de sorginte platoniciană) că există un frumos „divin“, suprasensibil, absolut independent de conştiinţa noastră[38], susţinînd, în spiritul esteticii kantiene, că frumosul poate fi conceput numai printr-un act de raportare la viaţa conştiinţei umane. Nietzsche contestă, de asemenea, valabilitatea teoriei frumosului natural[39]; nu se poate vorbi — susţine el — de o frumuseţe care să existe independent de activitatea artistică a imaginaţiei: frumosul este ceva sinonim cu poeticul. Prin refuzul de a accepta legitimitatea ideii frumosului natural, Nietzsche se alătură grupului de gînditori postkantieni (Schiller[40], Schleiermacher, Solger, Hegel etc. etc.) care au suprimat dihotomia kantiană între frumuseţea naturală şi frumuseţea artistică[41] şi au efectuat fuziunea între conceptul de frumos şi conceptul de artă.

Dar ce înțelege Nietzsche, la un nivel și mai concret al analizelor sale, prin conceptul de frumos? După el, frumosul este expresia materializării unei stări existențiale specifice omului și numai lui, a stării în care contrariile intră într-o unitate desăvîrșită și într-un echilibru perfect (principalele contrarii introduse într-o astfel de unitate și într-un astfel de echilibru sînt energiile afective și energiile intelectuale). Dînd naștere frumosului, omul — susține Nietzsche — se realizează pe sine ca „perfecțiune“[42], ceea ce revine la a spune că el își transcende condiția sa „umană — preaumană“, devenind „supraom“ și manifestîndu-se ca încarnare pură a voinței de putere autentice. În arta „frumoasă“ omul se pune pe sine ca ființă desăvîrșită, ca ființă, deci, care reunește într-un tot armonios materia și spiritul, sensibilul și suprasensibilul, afectivitatea și gîndirea (imaginativă, în primul rînd). Frumosul nu e nici o simplă expresie a afectului și nici o simplă expresie a intelectului, ci sinteza lor perfectă. El reprezintă tot ceea ce poate fi mai îndepărtat atît de „voința violentă“[43], de afectele pure, cît și de intelectul abstract, de rațiunea pură; trebuie să concepem frumosul — afirmă Nietzsche — ca expresia unei corecții aduse naturii de către spirit (dar nu ca o suprimare a ei de către acesta!), ca rezultatul simplificării logice a instinctelor de putere[44], ca intelectualizare a pasiunilor[45], ca limită pusă haosului afectiv[46], ca prefacere a informului în formă[47].

Ideea lui Nietzsche că frumosul reprezintă o expresie a realizării omului ca perfecțiune, că el reprezintă împlinirea omului ca unitate între materie și spirit, inconștient și conștient, sensibilitate și rațiune își are, după toate probabilitățile, originea în aceste reflecții ale lui Schiller: „Știm că omul nu e nici exclusiv materie, nici exclusiv spirit. Frumosul, ca desăvîrșire a umanității sale, nu poate fi deci exclusiv viață . . .; și nici nu poate fi exclusiv for-

mă . . .; frumosul este obiectul comun al ambelor tendinţe . . . "[48] Ar trebui să mai afirmăm că amintita teorie nietzscheană a frumosului, ca, de altfel, şi concepţia schilleriană despre frumos, poate fi comparată cu concepţia lui Kant despre frumuseţea ideală — frumuseţe pe care, zice autorul *Criticii puterii de judecare*, o poate crea numai artistul de geniu, căci acesta este singurul în măsură să producă el însuşi starea sufletească propice formării ei, şi anume unitatea şi armonia desăvîrşite între sensibilitate şi intelect[49] —, iar geneza ei echivalată cu operaţia de extrapolare a atributelor caracteristice noţiunii kantiene de frumos ideal la conţinutul ideii de frumos în general. Şi, în sfîrşit, ar trebui să mai adăugăm că, în comparaţie cu teoria lui Kant despre frumuseţea creată de artistul de geniu, teorie care are şi ea un conţinut „metafizic", chiar dacă el nu e fundamentat în termeni expliciţi (această frumuseţe nefiind o pură expresie a arbitrariului subiectivităţii umane, ci o înfăptuire a subiectului uman care se poate pune pe sine în ea ca perfecţiune, depăşind, astfel, determinaţiile genuine ale naturii, numai pentru că el poartă în sine, alături de posibilităţile sale de creaţie strict particulare, şi tendinţele inerente naturii în general — care lucrează, toate, în vederea realizării ei ca un mare sistem de finalităţi obiective — şi transformă aceste tendinţe în factorii generatori ai capacităţilor sale de creaţie propriu-zise: această frumuseţe a devenit, deci, o înfăptuire superioară tuturor modalităţilor de obiectivare ale naturii pentru că, între altele, în faza iniţială a genezei sale ea s-a format pe sine în acord cu „planurile" imanente ale naturii[50]), teoria lui Nietzsche despre frumos (în general) are un caracter metafizic mult mai evident, autorul lui *Die Geburt der Tragödie* formulînd în termeni expliciţi ideea că frumuseţea (umană) este forma cea mai înaltă de obiectivare pe care o poate atinge, în procesul „devenirii"

lui, principiul metafizic al existenței în ansamblul ei (principiul „voinței de putere").

Care sînt, în concepția lui Nietzsche, raporturile dintre valoarea de frumos și valoarea de adevăr? Înainte de a încerca să răspundem la această întrebare, trebuie să ne reamintim că Nietzsche contestă interpretarea tradițională dată adevărului (de concordanță a cunoașterii cu existentul), susținînd că acesta nu e decît un mit degradat (o „ficțiune" care și-a pierdut toate sau aproape toate determinațiile sensibile, păstrîndu-le numai sau în cea mai mare parte pe cele „suprasensibile", abstracte). Între adevărul luat în această accepțiune noțională și frumosul artistic nu există — consideră Nietzsche — nici o legătură reală, nici un punct de contact[51]. Arta frumoasă este o ipostază a mitului autentic (a ficțiunii care introduce într-un tot armonios determinațiile sensibile și intelectuale) și numai a lui. Nu trebuie să se creadă, însă, că între valoarea artistică și valoarea de adevăr (înțeleasă în sensul indicat mai sus) nu se poate stabili nici un fel de relație. Există — zice Nietzsche — un anumit tip de artă, care încorporează și reprezintă valoarea de adevăr, luată în accepțiunea particulară de mit degradat, și acesta este tipul artei „urîte". Se poate chiar afirma că urîtul este, în esența lui, coincident cu „logicul", cu „adevărul"[52]. Degajînd această perspectivă teoretică, Nietzsche rupe cu o puternică tradiție a esteticii, care permitea ca adevărul să fie asociat numai și numai cu frumosul. Procedînd la o insolită comparație a adevărului cu urîtul și echivalîndu-le, în cele din urmă, Nietzsche ne-a introdus, ca să spunem așa, în plin paradox sau „scandal" estetico-filozofic.

O altă problemă care trebuie lămurită se referă la raportul dintre frumos și bine, dintre arta (frumoasă) și morală, așa cum îl concepe pe acesta Nietzsche.

Scanned with OKEN Scanner

Bazîndu-se pe unele afirmaţii din *Naşterea tragediei*, unii comentatori l-au acuzat pe Nietzsche că propovăduieşte o concepţie estetizantă asupra artei şi chiar asupra existenţei în general. Este foarte adevărat că, vorbind despre mitul tragic (despre tragedie), Nietzsche afirmă la un moment dat că acesta îşi găseşte o explicaţie şi o justificare numai în sfera pur estetică a vieţii spirituale, nesuferind nici o influenţă din partea valorilor extraestetice. Ceea ce ar dezavua mitul tragic în primul rînd — crede el — ar fi universul valorilor morale; faţă de aceste valori el s-ar opune într-un mod mai hotărît decît faţă de celelalte. Dar în aceeaşi carte Nietzsche emite şi o aserţiune absolut contrară: „mitul şi moravurile, tragedia şi statul — spune el — sînt împletit concrescute în fundamentele lor“[53]. Care dintre aceste afirmaţii îl reprezintă pe adevăratul Nietzsche? Noi credem că a doua, pentru că: 1) nu vine, precum prima, în contradicţie cu însăşi ideea de mit (mitul este o structură spirituală care totalizează valori diverse) şi 2) este confirmată de evoluţia gîndirii sale, de postulatele pe care se bazează el la maturitate. În legătură cu acest din urmă aspect al problemei, trebuie să ne referim în primul rînd la o operă ca *Götzendämmerung*. Din cuprinsul ei reiese cu toată claritatea că Nietzsche este un adversar hotărît al estetismului. El îşi bate joc în această carte de teoria artei pentru artă („l'art pour l'art“), comparînd-o cu un vierme care-şi muşcă coada, şi consideră drept o absurditate ideea că arta ar fi „fără scop, fără ţintă, fără sens“[54]. Desigur — zice Nietzsche — arta (arta mare) nu trebuie *subordonată* unor imperative de ordin extraestetic, cum ar fi, de pildă, cel moral, dar nici nu poate fi izolată de viaţă într-un turn de fildeş. Arta mare (frumoasă)[55] înglobează, absorbindu-l în limbajul ei specific (într-un limbaj imaginativ de o densitate excepţională), un întreg sistem de valori, în cadrul căruia figurează şi valoarea morală.

Fără îndoială, ea nu ne învață precepte morale și nu ne indică cu exactitate care sînt căile salvării morale, dar ne sugerează, în schimb, în ce anume constă superioritatea unei anumite atitudini morale, accentuînd asupra unor atribute intrinseci ale ei, cum ar fi armonia și echilibrul de ordin spiritual. Arta mare nu este, deci, o modalitate de aplicare în „practică" a moralei (oricare ar fi ea), ci un corespondent simbolic al unui anumit tip de morală. Dar al cărui tip? În *Der Fall Wagner*, de exemplu, Nietzsche asociază arta frumoasă cu morala stăpînilor (așa cum, pe de altă parte, asociază arta urîtă cu morala sclavilor, sugerîndu-ne, însă, să vedem în această artă nu un corespondent simbolic al moralei amintite, ci o expresie directă a ei, o încarnare a ei) și le pune pe același plan axiologic[56]. Pozitivarea aceasta supremă a moralei stăpînilor vine totuși în contradicție cu spiritul autentic al gîndirii sale, căci — așa cum vom demonstra în capitolul *Filozofia culturii* — nu morala stăpînilor reprezintă pentru el ipostaza superioară a moralei, ci morala pe care o propune ca model atitudinea mitică asupra vieții; și aceasta este o morală care domolește instinctele violente, impune limite energiei afective, introduce instinctele și afectele în raporturi de colaborare armonioasă cu intelectul și reconciliază punctele de vedere opuse asupra existenței, obiective pe care morala stăpînilor nu le vizează absolut deloc. Și acum, dacă vrem să facem o asociere între morala mitică și o anumită formă de artă, este evident că nu o putem face decît alegînd ca al doilea termen al comparației arta frumoasă, căci numai aceasta urmărește obiective identice — folosindu-se, însă, de mijloace diferite — cu țelurile moralei mitice. Această idee nu îi este lui Nietzsche prea clară, dar el pare s-o fi întrezărit, totuși, cel puțin în *Nașterea tragediei*, din moment ce în cuprinsul ei stabilește o strînsă legătură între fun-

damentele mitului tragic (cel mai profund dintre simbolurile artistice, precizează el aici) și fundamentele moralei (dar și ale altor valori culturale) care își pun amprenta asupra existenței unui popor trăind într-o epocă mitică.

Să analizăm, însă, la un nivel și mai profund înțelesul pe care-l dă Nietzsche noțiunii de artă frumoasă, în scopul de a vedea ce rol îi atribuie el artei frumoase în ansamblul celorlalte activități specifice omului și care este, în concepția acestui gînditor, funcția ei existențială principală.

Arătam ceva mai înainte că, după Nietzsche, poate crea artă frumoasă numai subiectul care se găsește într-o dispoziție, într-o stare existențială particulară. Această stare, numită și „starea estetică", se remarcă prin faptul că în cadrul ei se realizează unitatea facultăților sufletești contrare și a atitudinilor spirituale opuse. Din această cauză, ea ar reprezenta adevărata măsură a perfecțiunii umane. În subiectivitatea artistului care creează absorbit de această stare se realizează, pe de o parte, totalizarea și unificarea energiilor afective cu energiile intelectuale, iar pe de altă parte, coincidența acelor atitudini spirituale care de obicei se găsesc în luptă, în conflict. Artistul creator de frumos (marele artist) — susține Nietzsche — se construiește pe sine întotdeauna ca o totalitate armonioasă de energii afective și intelectuale. El — adaugă filozoful nostru — este în același timp și „bufon și zeu" și păcătos și sfînt[57].

Dar nu reproduce, nu copiază, nu reiterează oare această stare de conștiință o altă stare de conștiință, în cadrul căreia se produce aceeași totalizare și aceeași echivalare a contrariilor, adică starea de conștiință mitică? Fără îndoială că da. Ba mai mult chiar, se poate afirma că, în concepția lui Nietzsche, această stare de conștiință este identică cu starea de conștiință mitică, atunci cînd aceasta din urmă tinde să se exprime în limbajul specific artei, adică într-un

limbaj concret-senzorial, într-un limbaj imaginativ de o densitate cu totul și cu totul excepțională. (Problema care se ridică în acest moment este problema formei de limbaj în care se oferă conștiinței noastre valorile de tip mitic. Trebuie să remarcăm că ea nu este tratată de Nietzsche cu suficientă limpezime. Filozoful german afirmă că toate valorile mitice tind să se exprime într-un limbaj imaginativ, dar el nu ne arată în mod explicit că, din rîndul acestor valori, aceea care se exprimă cu cea mai mare intensitate în această formă de limbaj este valoarea mitico-artistică. Sugestii în acest sens există, totuși, în opera lui Nietzsche. Ca o sugestie de acest gen ar putea fi prezentată, de exemplu, afirmația că muzica „frumoasă", cu inegalabila ei putere de a exprima într-un limbaj sensibil abstracțiunile, poate pune un spirit filozofic în dispoziția ca și acesta să ilumineze „cerul cenușiu al abstracțiunii . . ." cu fulgerul viu al concretului[58] și să realizeze, deci, una din condițiile care se cer îndeplinite pentru ca el să poată fi denumit un *mare* filozof.)

Să mergem, însă, și mai departe în analiza conceptului nietzschean de stare estetică. Ce raport se stabilește în cadrul acestei stări între subiectul creator și lumea exterioară (natura și societatea)? Încarnare pură a voinței de putere autentice și deci măsură a desăvîrșirii umane însăși, artistul (se înțelege, însă, că numai marele artist) „transformă lucrurile" pînă cînd ele ajung să reflecteze „puterea sa", pînă cînd ele devin „reflexe" ale eului său și, prin urmare, ale „perfecțiunii" sale intrinseci[59]. Artistul (marele artist) procedează întotdeauna la o corecție a „naturii"[60], în sensul că el o interpretează prin analogie cu însăși persoana lui, făcînd astfel din ea un sistem care reunește determinațiile sensibile cu determinațiile suprasensibile, și o „perfecționează", în sensul că activitatea lui de creație, prin care produce obiectele artistice, transcende activitatea spontană,

inconștientă a naturii și se împlinește ca activitate conștientă.

Dar creatorul de *frumos* ne propune nu numai o depășire a „naturii", ci și o depășire a istoriei înspre o formă superioară de existență, guvernată de un principiu mitico-metafizic (a se vedea în acest sens, în mod deosebit, comentariile din subcapitolul *Principiul tragic* din cadrul capitolului *Principiile metafizice*). Artistul mare creează un obiect estetic al cărui mesaj este construit mai ales în jurul ideii că este absolut necesar ca umanitatea să încerce să depășească existența istorică înspre o formă mai înaltă de viață, care ar fi forma mitică. La această exigență superioară a artei (frumoase) se referă, desigur, Nietzsche cînd o desemnează pe aceasta ca activitate metafizică (cf. *Prefața către Richard Wagner* din *Nașterea tragediei*) și descoperă în ea „marele stimulans al vieții"[61]. Frumosul, care este el însuși „indiciul suprem de putere", adică realizarea efectivă a sintezei contrariilor[62], invită acea formă de existență socială inferioară care este istoria să se depășească înspre o formă de viață care, totalizînd și unificînd atitudinile spirituale contrare și valorile opuse, se manifestă ca expresia desăvîrșită a voinței de putere autentice. Nietzsche afirmă, deci, în esență, următoarele: arta frumoasă, care este proiecția unei conștiințe artistice hrănite din principiile specifice unei viziuni mitice asupra vieții, insuflă omului dorința de a transforma structurile existențiale dominate de principiile conștiinței istorice în structuri existențiale determinate de principiile conștiinței mitice. În acest moment avem posibilitatea să reinterpretăm și mult citata și mult incriminata expresie din *Nașterea tragediei:* „existența și lumea se justifică numai ca fenomen estetic"[63], văzînd în ea nu indiciul unei atitudini estetizante (gratuite) în fața vieții, ci semnul unei atitudini infinit superioare în fața ei, al unei atitudini mitice, căci a cere vieții să se conformeze

unui ideal estetic nu poate însemna, în contextul general al gîndirii nietzscheene, decît a-i cere să se modeleze în funcție de un ideal mitic, ideal care glorifică în permanență perspectiva de reconciliere a formelor de existență opuse și de contopire a lor într-o unitate superioară.

La baza constituirii tuturor artelor frumoase — consideră Nietzsche — stă același tip de intenționalitate creatoare. Toate artele frumoase — mai zice el — înglobează aceleași determinații fundamentale de conținut; ele diferă, însă, din punctul de vedere al formei. În vîrful piramidei se găsesc acele valori de frumos care se caracterizează printr-o formă virilă, suplă, proteică. Numai unele tipuri de artă se înscriu în rîndul acestor valori supreme, numai unele dintre ele reprezintă cele mai pure expresii ale principiului voinței de putere autentice. Dar care sînt acestea? Nietzsche dă răspunsuri nu lipsite de ambiguități și contradicții. Uneori, el declară că valoarea artistică supremă ar fi arhitectura[64], iar alteori că valori artistice supreme ar fi muzica și tragedia dionisiacă[65] (arta dionisiacă). Dar motivul invocat în spiritul tuturor acestor aserțiuni este întotdeauna același[66]: aceste tipuri de artă ar reprezenta formele celei mai desăvîrșite obiectivări artistice (deci, în limbaj concret-senzorial) a voinței de putere (autentice). Rezultă de aici că dincolo de subiectivismul, exagerările afective și neadevărurile unor declarații de moment, în concepția lui Nietzsche se conturează, totuși, ideea echivalenței axiologice între cele trei forme artistice amintite. De remarcat, în fine, că atribuind acestor forme artistice calitatea de a fi expresiile cele mai înalte ale frumosului, pe de o parte, și punînd semnul de egalitate între aceste valori de frumos, pe de altă parte, Nietzsche ne lasă să înțelegem că toate trei formele amintite pot fi reunite sub termenul generic de artă dionisiacă.

Scanned with OKEN Scanner

Imediat sub aceste trei forme artistice sau, dacă se preferă, sub arta dionisiacă, Nietzsche plasează arta apolinică (arta plastică). Și aceasta s-ar naște dintr-o „supraabundență a vieții", dintr-un prisos de viață, și apariția ei ar fi determinată de punerea subiectului creator în acea dispoziție sufletească (neobișnuită) în care energiile afective și intelectuale alcătuiesc un tot armonios, dar forma ei nu ar cîștiga, cu toate acestea, virilitatea, mobilitatea și proteismul care caracterizează forma celorlalte trei tipuri de artă, deoarece, în procesul genezei sale, spre deosebire de ceea ce se petrece în procesul de constituire a artelor dionisiace, simțurile omului nu sînt introduse în raporturi de egalitate și nu sînt atrase într-o colaborare armonioasă, rolul principal revenindu-i facultății văzului[67]. Desigur, acum s-ar putea pune întrebarea — îndreptățită, credem noi — dacă nu cumva și în procesul de creație al structurilor arhitecturale (supraelogiate de gînditorul german) principalul factor senzorial mobilizat nu este, întocmai ca și în procesul de creație al artei apolinice, simțul văzului? Și dacă acesta este adevărul (cum pare să ne confirme experiența artistică) atunci nu mai vedem cum ar putea formele arhitecturale să se realizeze ca forme dionisiace, mobile, proteice. Nietzsche nu întrezărește, însă, umbra, cam neliniștitoare, a acestei contradicții existente în comentariul său . . .

Arta mare, arta frumoasă primește, în diferite locuri[68], denumirea de artă clasică. Există, totuși, și unele ezitări; uneori, lui Nietzsche i se pare că termenul de artă clasică s-a uzat, s-a golit de implicațiile sale pozitive inițiale și propune atunci înlocuirea lui cu termenul de „artă dionisiacă"[69]. În general, însă, artei mari, artei frumoase i se păstrează denominația de artă clasică.

Așa cum am văzut, Nietzsche consideră că diversele structuri ale artei frumoase (clasice) se ierarhizează din punct de vedere axiologic. În frunte s-ar

Scanned with OKEN Scanner

găsi, la egalitate, trei principale forme de artă. Acestea reprezintă, după el, punctul maxim de înflorire a voinţei de putere autentice, manifestarea desăvîrşită a frumosului, expresia coordonării, echilibrării şi armonizării perfecte a tuturor facultăţilor, înclinaţiilor şi exigenţelor specifice fiinţei umane. În aceste cazuri, în care „frumosul repurtează" cea mai strălucită victorie „asupra monstruosului"[70], asistăm de fapt la apariţia marelui stil. „Sentimentul suprem de putere... primeşte expresie", spune Nietzsche, în ceea ce se numeşte stilul mare[71]. Marele stil constituie expresia cea mai înaltă a artei de tip clasic.

Afirmam la începutul acestui subcapitol că Nietzsche îşi axează estetica sa pe ideea existenţei unui sistem bipolar al categoriilor estetice: frumos — urît. Acesta şi este, în esenţă, adevărul. Trebuie să remarcăm, totuşi, că intuiţia critică şi întinsa cultură artistică îl fac uneori să se îndoiască de faptul că între arta frumoasă (arta mare) şi arta urîtă (degenerată, decadentă) n-ar exista decît un fel de pămînt al nimănui, o prăpastie, un abis şi, drept urmare, încearcă atunci să găsească o formă artistică intermediară, o formă care să facă trecerea între cele două forme artistice principale. Astfel ajunge Nietzsche să se refere la arta barocă (şi la stilul baroc), fără a reuşi, însă, să-i acorde efectiv statutul de fenomen artistic intermediar. Nietzsche transformă, în ultimă instanţă, arta barocă într-o specie a artei clasice şi sublimul (considerat uneori a fi categoria ideală a artei baroce) într-o variantă a frumosului. În concepţia lui, arta barocă respectă, în mare, principiul necesităţii de a realiza o coordonare între părţile componente ale formei, principiu promovat şi concretizat în mod desăvîrşit de arta frumoasă propriu-zisă; desigur — adaugă el —, în comparaţie cu arta clasică, arta barocă se caracterizează printr-o oarecare tulburare a liniilor „interioare" ale formelor, printr-o oarecare „revărsare" a formelor, printr-o oarecare

Scanned with OKEN Scanner

îndepărtare a lor de la norma ideală a armoniei și echilibrului, care este urmată întru totul de formele artei clasice — și dacă la aceste proprietăți adăugăm retorismul și patetismul conținutului de idei și sentimente, avem în față tabloul principalelor note și atribute estetice care fac din arta barocă un moment de declin al artei mari și al stilului mare[72]; dar arta barocă „păstrează" formele și nu le „distruge", adică nu anihilează echilibrul interior al componentelor lor, așa cum procedează arta urîtă, și din această cauză ea aparține categoriei artei frumoase, chiar dacă numai ca o specie inferioară a ei.

În contradicție absolută cu categoria estetică a frumosului se găsește categoria estetică a urîtului. Urîtul reprezintă modalitatea de manifestare artistică a ființei umane „degenerate", a omului caracterizat prin minoranță vitală, minus de energie și ură împotriva vieții sensibile, a omului care nu se mai poate realiza ca o totalitate prin cooperarea armonioasă a facultăților sale, rămînînd o ființă fragmentară, bîntuită de toate contradicțiile posibile și grevată de permanentele lupte dintre ele. Urîtul este indiciul, este simptomul cel mai transparent al degenerescenței voinței de putere[73], este expresia cea mai evidentă a voinței de putere ca principiu metafizic degradat.

Dacă arta frumoasă se caracterizează prin perfecta corespondență a conținutului cu forma, prin „coincidența" lor[74] sau, altfel spus, prin faptul că, în cadrul structurii ei de ansamblu, ea acordă, pe de o parte, un rol la fel de important conținutului și formei și le supune pe amîndouă, pe de altă parte, uneia și aceleiași intenționalități creatoare fundamentale, arta urîtă ne înfățișează un spectacol absolut contrar: pe de o parte, ea dă o atenție specială conținutului (care este proiecția unei conștiințe abstractizante, moralizatoare și tendențioase), neglijînd contribuția formei, iar pe de altă parte, ea rupe „armonia" dintre ele,

Scanned with OKEN Scanner

procedeul urmărit nefiind acela de a dezvolta forma în sensul intenționalității tipului de conștiință care fundamentează conținutul, ci de-a o dezvolta tocmai într-o direcție contrară. În sfîrșit, dacă arta frumoasă realizează echilibrul desăvîrșit al părților componente ale formei, arta urîtă îl distruge, dînd astfel naștere doar unui simulacru de formă. Iată, de exemplu, muzica lui Richard Wagner (cea mai pură manifestare a artei decadente sau romantice[75]). Wagner pune accentul pe conținut, pe fondul de idei, care este o transpunere aproape directă a concepției morale a „sclavilor", care este expresia aproape fățișă a nevoii de mîntuire a moralei creștine[76]. Formei, în schimb, Wagner nu-i dă o prea mare atenție; el creează fără a se interesa de realizarea echilibrului ei interior. În plus, „forma", sau ceea ce se pretinde a fi o formă, nu se armonizează cu intențiile manifeste ale conținutului, ci dimpotrivă: ideile operei ne invită la împăcare, la liniște contemplativă și pace interioară, dar limbajul muzical propriu-zis, care ne descoperă spectacolul dezagregării formelor[77], al suprimării melodiei și înlocuirii ei cu un aranjament sonor elementar, brutal, „convulsiv" și extrem de intensiv, ne trezește în suflet o reacție opusă, și anume un straniu sentiment de disperare.

Din analizele critice efectuate de Nietzsche (și în primul rînd din acelea ocazionate de muzica lui Wagner) rezultă, însă, și o teză curioasă, ilogică, absurdă chiar: o conștiință abstractizantă și un conținut rațional ar determina dezvoltarea progresivă a unui limbaj încărcat cu elemente senzoriale și afective. Această idee, e drept mai mult implicită decît explicită, rămîne o contradicție de nerezolvat a gîndirii sale estetice.

A doua temă centrală a esteticii, care ne invită la discutarea atitudinii specifice luate de subiectul contemplator în fața obiectului de artă (și, deci, a judecăților sale de gust), este tratată de Nietzsche în

Scanned with OKEN Scanner

corespondență cu prima temă centrală a esteticii, care se referă, după cum știm, la artist, la subiectul creator. (De precizat că această temă secundă nu beneficiază, însă, de atenția susținută cu care era înconjurată prima temă; Nietzsche o cercetează mai sporadic, cu mai puțină pasiune și cu mai puțină claritate, lăsînd neenunțate pînă la capăt unele principii, de unde și necesitatea — care se impune mai evident în acest caz decît în altele — de a veni oarecum în prelungirea sugestiilor nietzscheene, de a face o lectură dincolo de litera textului și de a contura, în spiritul gîndirii filozofului, sistemul complet al ideilor sale, dezvoltînd, alături de conceptele formulate în mod explicit de către el, și pe acelea care sînt prezente, ca să spunem așa, numai subiacent, numai implicit în discursul său.)

Pentru ca să poată emite judecăți de gust, spune Nietzsche, subiectul care receptează un obiect de artă trebuie să se găsească într-o stare sufletească asemănătoare cu aceea pe care o încearcă artistul în momentele sale de creație[78]. Știm, însă, că Nietzsche teoretizează existența a două forme diferite de stări creatoare și a două tipuri deosebite de artiști și valori artistice, că el disociază între o stare creatoare autentică („starea estetică" propriu-zisă), în care omul se realizează ca o ființă totală și conștiință mitico-imaginativă pură, și o stare creatoare „falsă", degenerată, în care omul face din sine o ființă fragmentară și se închide în nefericirea profundă a conștiinței dominate de activitatea gîndirii abstracte, între artistul mare și artistul mic („decadent"), între arta frumoasă și arta urîtă. Nietzsche ne sugerează ca operația de clasificare a subiecților care sînt capabili să emită judecăți de gust, precum și a acestor judecăți înseși, să fie făcută dintr-o perspectivă asemănătoare. Altfel decît „omul gregar" — spune el — va percepe valoarea artistică omul excepțional sau supraomul[79]. Putem reformula aceas-

Scanned with OKEN Scanner

corespondenţă cu prima temă centrală a esteticii, care se referă, după cum ştim, la artist, la subiectul creator. (De precizat că această temă secundă nu beneficiază, însă, de atenţia susţinută cu care era înconjurată prima temă; Nietzsche o cercetează mai sporadic, cu mai puţină pasiune şi cu mai puţină claritate, lăsînd neenunţate pînă la capăt unele principii, de unde şi necesitatea — care se impune mai evident în acest caz decît în altele — de a veni oarecum în prelungirea sugestiilor nietzscheene, de a face o lectură dincolo de litera textului şi de a contura, în spiritul gîndirii filozofului, sistemul complet al ideilor sale, dezvoltînd, alături de conceptele formulate în mod explicit de către el, şi pe acelea care sînt prezente, ca să spunem aşa, numai subiacent, numai implicit în discursul său.)

Pentru ca să poată emite judecăţi de gust, spune Nietzsche, subiectul care receptează un obiect de artă trebuie să se găsească într-o stare sufletească asemănătoare cu aceea pe care o încearcă artistul în momentele sale de creaţie[78]. Ştim, însă, că Nietzsche teoretizează existenţa a două forme diferite de stări creatoare şi a două tipuri deosebite de artişti şi valori artistice, că el disociază între o stare creatoare autentică („starea estetică“ propriu-zisă), în care omul se realizează ca o fiinţă totală şi conştiinţă mitico-imaginativă pură, şi o stare creatoare „falsă“, degenerată, în care omul face din sine o fiinţă fragmentară şi se închide în nefericirea profundă a conştiinţei dominate de activitatea gîndirii abstracte, între artistul mare şi artistul mic („decadent“), între arta frumoasă şi arta urîtă. Nietzsche ne sugerează ca operaţia de clasificare a subiecţilor care sînt capabili să emită judecăţi de gust, precum şi a acestor judecăţi înseşi, să fie făcută dintr-o perspectivă asemănătoare. Altfel decît „omul gregar“ — spune el — va percepe valoarea artistică omul excepţional sau supraomul[79]. Putem reformula aceas-

Scanned with OKEN Scanner

tă afirmaţie şi descoperi dincolo de metaforismul ei cam pronunţat acest sens ideatic verosimil: criticul mare sau autentic interpretează arta într-un fel diferit de criticul „fals“ şi exprimă judecăţi de gust deosebite de judecăţile celui din urmă. Dar care este principalul factor de disociere între cele două forme de judecăţi de gust amintite? Înainte de a răspunde la această întrebare, să remarcăm, însă, faptul că, pentru Nietzsche, judecăţile de gust, fie că aparţin criticului autentic, fie celui pretins ca atare, au o caracteristică comună: nu sînt judecăţi de cunoaştere (în accepţiunea tradiţională a noţiunii), ci judecăţi „estetice“, ca să întrebuinţăm expresia lui Kant. Judecăţile de gust, judecăţile prin care ne reprezentăm obiectele artistice ca fiind frumoase sau urîte, ar fi judecăţi „false“, imaginare, fictive[80]. O astfel de atitudine îşi are originea în gîndirea lui Kant, filozoful care afirma că: „Pentru a distinge, dacă ceva este frumos sau nu, noi raportăm reprezentarea nu prin intelect la obiect în vederea cunoaşterii, ci prin puterea de imaginaţie (poate că unită cu intelectul) la subiect şi la sentimentul lui de plăcere sau neplăcere“ şi, în continuare: „Judecata de gust nu este deci o judecată de cunoaştere, deci nu este logică, ci estetică, prin care termen înţelegem o judecată al cărei principiu de determinare *nu poate fi altfel* decît *subiectiv*“[81]; ea se diferenţiază, totuşi, în mod semnificativ de aceasta, căci pentru Nietzsche nu numai judecata de gust este o judecată „estetică“ sau fictivă, ci chiar şi judecata logică („de cunoaştere“) sau ceea ce este definit ca atare de Kant. Nietzsche consideră, deci, că trebuie să interpretăm judecata de gust ca o judecată „estetică“, fictivă, imaginară. El ne sugerează, apoi, să facem o disociere între judecata de gust autentică şi judecata de gust falsă. În sfîrşit, spiritul gîndirii sale, în general, şi concepţia lui cu privire la diferenţele specifice dintre omul excepţional şi omul „gregar“, în parti-

Scanned with OKEN Scanner

cular, ne invită parcă să trecem la completarea sistemului său de idei pentru a afirma — convinși de faptul că dacă s-ar fi gîndit mai îndelungat la această problemă, Nietzsche însuși ar fi procedat la fel — că judecata de gust autentică poate fi formulată numai de subiectul contemplator aflat în acea stare sufletească în care intelectul colaborează armonios cu afectul, iar judecata de gust „falsă" poate fi exprimată numai de acel subiect care se găsește într-o dispoziție sufletească controlată în mod decisiv de facultățile intelectuale. Desigur, trebuie să fim conștienți mereu de faptul că o astfel de motivare a disocierii dintre judecățile de gust autentice și judecățile de gust neautentice nu o vom întîlni prezentă niciodată la nivelul dezvoltărilor explicite ale discursului nietzschean. Mai mult chiar, trebuie să recunoaștem că posibilitatea unei asemenea explicații a diferenței dintre ele pare să fie contestată uneori, ca atunci cînd se susține că judecățile estetice autentice sînt „judecăți instinctuale", simple proiecții și exigențe ale instinctelor și afectelor, aprecieri lipsite de orice fundament intelectual[82]. E o susținere ciudată, desigur, pentru cineva care precizează că ceea ce urmărește el nu este o golire a simțurilor de implicațiile abstracte posibile, ci o spiritualizare sporită și o „multiplicare" geometrică și logică a lor[83]; noi ne mărginim să vedem în ea consecința directă a emoțiilor nihiliste de care e invadat Nietzsche întotdeauna cînd i se strecoară în suflet amintirea concepțiilor filozofice abstractizante (în cazul de față se pare că este vorba de suprapunerea inadmisibilă, în concepția lui, a judecății morale abstracte cu judecata estetică, adică a judecății care pretinde calitatea de adevăr suprasensibil absolut și etern — adevăr inexistent, după el — cu judecata care se limitează la a îndeplini funcția de „reprezentare" fictivă[84]), precum și o idee colaterală spiritului autentic al gîndirii sale. Noi înțelegem

Scanned with OKEN Scanner

această teză ca un act de trădare a tezei sale adevărate (act care se răzbună, determinînd absurdul postulatelor sale, căci judecata de gust nu poate fi concepută fără intervenţia operaţională a intelectului; ea — arată Kant, cu multă justeţe — „cuprinde . . . întotdeauna o raportare la intelect“[85]), teză, care, pentru a nu veni în contradicţie cu concepţia lui despre dispoziţia sufletească specială în care creează „omul excepţional“, marele artist, ci, dimpotrivă, pentru a-i deveni, ca să spunem aşa, complementară, n-ar putea fi formulată decît în acest mod: judecata estetică autentică presupune existenţa unei stări sufleteşti în care afectul cooperează armonios cu intelectul. La această teză ar trebui să mai adăugăm şi ideea (nici ea prezentă explicit în textele nietzscheene, dar conţinută, totuşi, implicit în reflecţiile despre judecăţile estetice inferioare pe care le face „omul gregar“, adică omul a cărui conştiinţă este determinată de activitatea gîndirii abstracte), că, în esenţa ei, judecata estetică „falsă“ este o judecată abstractă, că factorul determinant în constituirea ei este gîndirea abstractă. În prelungirea acestor idei, ar trebui să mai susţinem, apoi, că Nietzsche şi-ar fi putut completa sistemul său teoretic, afirmînd că numai criticul autentic dispune de capacitatea necesară pentru a face o distincţie între frumos şi urît, şi că numai el încearcă un sentiment de plăcere plenar şi firesc atunci cînd percepe un obiect artistic ca fiind frumos, şi un sentiment de neplăcere extrem de intens atunci cînd percepe un obiect artistic ca fiind urît.

O judecată de gust este, aşadar, pentru Nietzsche, o judecată fictivă, „imaginară“ şi nu o judecată de cunoaştere (în sensul tradiţional al termenului). Ea este apoi principial subiectivă, deoarece armonia sau dizarmonia atribuite obiectului artistic aparţin, la origine, subiectului contemplator, denumind sentimentul de plăcere sau neplăcere pe care îl încearcă

Scanned with OKEN Scanner

el în fața unui astfel de obiect[86]. Această idee este de proveniență kantiană. Ne mai rămîne să vedem acum dacă Nietzsche crede, ca și Kant, că judecata de gust pretinde o valabilitate universal-subiectivă sau dacă nu împărtășește opinia amintită. Kant susține că, spre deosebire de judecata logică, judecată care are o valabilitate universal-obiectivă, judecata de gust, judecata estetică are numai o valabilitate universal-subiectivă, deoarece „nu leagă predicatul frumuseții cu conceptul obiectului considerat în întreaga sa sferă logică și totuși îl întinde asupra întregii sfere a celor ce judecă"[87]. Judecata de gust „nu *postulează* asentimentul oricui, ea *atribuie* numai acest asentiment ca un caz al regulei, cu privire la care el așteaptă confirmarea nu de la concepte, ci de la adeziunea altora"[88]. Judecata de gust, care este o judecată subiectivă, deoarece pune în raport reprezentarea obiectului artistic cu subiectul și cu sentimentul lui intern, este în același timp și o judecată universală, deoarece pretinde (dar nu postulează, nu afirmă cu siguranță) adeziunea tuturor acelora care percep obiectul artistic la ea însăși, ca „la o judecată care e considerată ca exemplu al unei regule universale"[89] (ce nu poate fi totuși enunțată) atunci cînd ea (judecata) intră în acord cu norma ideală a unui presupus simț sau sentiment comun[90].

Ghidîndu-ne după unele opinii exprimate de Nietzsche, s-ar părea că tezei kantiene a valabilității universal-subiective a judecății de gust, el îi opune teza binecunoscută a scepticismului, potrivit căreia judecățile de gust sînt judecăți personale, individuale sau, pentru a folosi cuvintele lui Kant, „un simplu joc subiectiv al puterilor de reprezentare"[91]. O evaluare, o apreciere, o judecată estetică — spune Nietzsche la un moment dat — se deosebesc fundamental de o evaluare, de o apreciere, de o judecată morală, deoarece ele sînt valabile doar pentru fiecare individ

Scanned with OKEN Scanner

în parte, nepretinzînd, ca şi celelalte, o valabilitate publică[92]. Nu credem, totuşi, că ar trebui să vedem în această opinie (întocmai ca în cazul discutat mai sus) altceva decît o afirmaţie conjuncturală, altceva decît un ecou al „hibrisului" de care este cuprins Nietzsche în faţa interpretărilor care încearcă să introducă judecăţile estetice în sfera judecăţilor morale logico-abstracte. Adevăratul spirit al gîndirii nietzscheene îl găsim prezent în altă parte şi anume în reflecţiile care disociază între judecăţile de gust (superioare) ale oamenilor excepţionali (citeşte criticii autentici) şi judecăţile de gust (inferioare) ale oamenilor „gregari" (citeşte impostorii). Din această împărţire rezultă într-un mod cît se poate de clar că judecata de gust nu este pentru Nietzsche nici o judecată personală, individuală, *pur* subiectivă şi nici o judecată universal subiectivă, ci o judecată subiectivo-*particulară*, ca să spunem aşa, întrucît ea pretinde adeziunea unor grupuri socio-intelectuale bine delimitate; şi cum există două tipuri de judecăţi de gust, trebuie să conchidem că este în spiritul gîndirii lui Nietzsche să se afirme că fiecare din ele cere acordul grupului socio-intelectual corespunzător. La prima vedere, s-ar părea că această atitudine se reclamă de la o viziune aristocratică asupra procesului de receptare a creaţiei artistice. Nu credem, însă, că trebuie să mergem pînă la o astfel de susţinere. În limbajul — recunoaştem — uneori cam brutal al lui Nietzsche, se ascunde în fond o idee de bun simţ: emiterea unor judecăţi de gust autentice presupune colaborarea armonioasă a mai multor factori: un spirit raţional (analitic şi sistematic) profund, o sensibilitate fină, fantezie critică şi o întinsă cultură artistică.

Scanned with OKEN Scanner

[1] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903, pp. 81—82 și 234.

Elementelor sensibile, conținuturilor „excitabile" ale sistemului, Nietzsche le opune o forță care nu e condiționată, determinată, generată de nici o structură sensibilă, le opune o forță extrasensibilă, suprasensibilă, care își este propria sa cauză, pe scurt spus, le opune „forța activă" prin excelență (vezi în special pag. 234). Vom menționa, totuși, că în locul citat Nietzsche se referă numai la proprietățile specifice vieții umane, dar este în spiritul gîndirii sale să extrapolăm aceste proprietăți asupra întregului existent, căci — așa cum arată el în altă parte — „toate fenomenele", „toate legile", toate aspectele existenței trebuie cercetate prin analogie cu datele caracteristice ființei umane *(Nietzsche's Werke*, vol. XVI, ed. cit., p. 104). Și ce vom observa atunci finalmente? Acest lucru: că toate formele existenței devin în virtutea unei „voințe interioare", a unui „eveniment interior", a unei exigențe interne de creație, deci în virtutea unui fel de „entelehii", a unei energii imateriale, a unei forțe „invizibile" (suprasensibile).

[2] *Idem, Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 332 și *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., pp. 81 și 227—228. „Precizia" este mai mare în lumea anorganică și tinde să devină egală cu zero în lumea organică; acest fenomen se explică prin aceea că în timp ce sistemele anorganice conțin un număr limitat de centre de putere, de „forțe", de determinații, sistemele organice sînt compuse dintr-o pluralitate de centre de putere, de „forțe", de determinații. Însă această „precizie" mai mare transformă efectiv actul de percepere specific existențelor anorganice într-o valoare

de „cunoaștere" sau în ceva similar ei? Se pare, totuși, că nu, deoarece structurile existențiale care se percep unele pe altele se comportă ca un fel de „puteri" artistice al căror scop fundamental nu este acela de a izola, de a fixa, de „a prinde" (și, deci, de „a cunoaște") energia imanentă a existenței, energie ce se ipostaziază în aceste „puteri", în aceste structuri, ci acela de a produce noi *forme* de existență (cf. *Nietzsche's Werke*, vol. X, ed. cit., p. 128).

[3] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, ed. cit., pp. 227—228.

[4] Credem că nu e lipsit de interes să ne oprim puțin mai mult asupra interpretării date de Heidegger metafizicii moderne (în speță, metafizicii lui Descartes), precum și asupra comparației pe care o face el între Descartes și Nietzsche.

În concepția lui Heidegger, metafizica modernă (al cărei părinte este Descartes) se disociază de metafizica mai veche (antică) și își cucerește o poziție specifică, prin faptul că atribuie subiectivității umane un rol cu totul și cu totul excepțional în actul de întemeiere a cunoașterii existentului.

Odată cu ea se schimbă — zice Heidegger — însăși perspectiva din care este comprehendat conceptul de subiect. *Subiectum-ul* „nu mai are valabilitate ca nume și noțiune pentru animal, plantă și piatră", așa cum se întîmplă în metafizica mai veche; el începe să denumească numai omul. Fiecare existent (Seiend) neuman este raportat la om și designat în funcție de el, fiecare existent neuman „devine obiect pentru acest subiect". Subiectul își arogă puterea de a decide ce are și ce nu are voie să treacă drept „existent". Omul ca subiect se impune drept ființa care garantează revelarea existentului ca existent. Existențialitatea existentului rezidă acum în „reprezentabilitate", adică în însușirea pe care o are existentul de a se oferi subiectului pentru a fi reprezentat de către acesta. Și la Descartes (sau Kant), cunoașterea se orientează după existent (care „nu se volatilizează în vaporoasa plăsmuire de idei pure"), dar în așa fel încît ea impune ca existent numai pe acela pe care subiectul și-l poate reprezenta în mod cert. Adevărul nu mai este simpla „stare de neascundere a ceea ce este

Scanned with OKEN Scanner

prezent" — așa cum era pentru Protagoras —, ci „certitudinea" pe care o cîștigă subiectul în actul reprezentării unui lucru că acesta poate fi făcut al său („fixat") și reconstituit mental cricînd (Cf. Heidegger, Martin, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen, Günther Neske, 1961, pp. 168—173).

După prezentarea interpretării date de Heidegger metafizicii moderne sau, mai exact spus, metafizicii descartiene, care constituie fundamentul ei, să trecem acum la expunerea subtilei analize comparative între Descartes și Nietzsche pe care o realizează el în aceeași carte.

Heidegger afirmă că metafizica lui Nietzsche se află în legătură istorică cu metafizica lui Descartes (lucru de care Nietzsche nu pare să fie conștient, din moment ce polemizează cu Descartes), dar nu și în dependență față de aceasta.

În ce anume constau deosebirile dintre cei doi gînditori? Descartes concepe omul ca subiectul care interpretează lumea prin actul de reprezentare (act rațional). Nietzsche gîndește omul în sensul subiectului pentru care elementele determinante în comprehensiunea lumii sînt instinctul și afectul. Pentru Descartes „existențialitatea existentului" rezidă în calitatea lui de a fi reprezentabil prin și pentru eul-subiect. Și pentru Nietzsche ființa realului coincide, în anumite limite, cu domeniul reprezentabilității realului și, deci, cu ceva care se oferă ca o stare încremenită și fixă a lui, dar acest aspect al ființei existentului nu este decît o aparență, deoarece caracterul propriu-zis al ei este devenirea ca voință de putere. Descartes crede că adevărul este certitudinea obținută prin actul reprezentării. Nietzsche interpretează adevărul ca ceva care este luat ca adevărat, deci ca ceva care este o simplă presupoziție, o simplă ipoteză. Pentru Descartes, omul este măsura tuturor lucrurilor, deoarece — zice filozoful francez — el este singurul existent care, prin actul reprezentării, ne dă o imagine certă, adevărată a realității. În concepția lui Nietzsche, omul este stăpînul vieții nu numai pentru că o interpretează pe aceasta prin reprezentare, ci și pentru că beneficiază în comprehensiunea ei de orice fel de

Scanned with OKEN Scanner

perspectivă, care o plăsmuiește și o împuternicește ca „voință necondiționată de putere". (Cf. Heidegger, Martin, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen, Günther Neske, 1961, pp. 189—192).

[5] Heidegger, Martin, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen, Günther Neske, 1961, în special pp. 200 și 299.

Se poate pune desigur întrebarea — și Heidegger și-o pune — cum au evoluat lucrurile pînă la intervenția lui Hegel.

Heidegger precizează că inițial, deși îi asigura omului ca *subiectum* posibilitatea de a se constitui, în raport cu toate celelalte existente naturale, drept centrul revelării neîngrădite a lumii, metafizica modernă privea subiectivitatea umană ca un proces condiționat de o ființă divină. Primele semne importante de depășire a acestei poziții apar la Leibniz și Kant; putem caracteriza concepția lor ca situîndu-se undeva la jumătatea drumului între atitudinea luată de metafizica modernă la începuturile ei și viziunea la care a ajuns ea mai tîrziu, odată cu contribuțiile lui Hegel. Depășirea poziției inițiale a metafizicii moderne este vizibilă la Leibniz, atunci cînd el determină subiectivitatea umană ca un proces de reprezentare care iese afară din sine și care tinde, în acest fel, să legifereze condițiile de existență ale existentului *(Op. cit.*, p. 298), și se întrevede, de asemenea, la Kant, dar într-un context mai ambiguu, căci, dacă pe de o parte, prin ideea că actul de reprezentare ca esență ascunsă a subiectivității umane este acela care condiționează realitatea existentului, el fundamentează teza transformării acestei subiectivități în subiectivitate necondiționată, pe de altă parte el se împotrivește pur și simplu acestei conversiuni *(Ibidem)*.

[6] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903, p. 81.

[7] *Ibidem*, p. 48.

[8] *Idem, Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, pp. 35—37.

[9] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 104.

Scanned with OKEN Scanner

[10] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 54.

[11] *Idem, Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 149.

[12] Heidegger consideră că procedînd în modul acesta, Nietzsche a întreprins o acțiune de răsturnare a pozițiilor tradiționale ale metafizicii, i-a epuizat posibilitățile firești și a adus-o la ultima limită a existenței sale; după Heidegger, acest „sfîrșit" al metafizicii nu trebuie interpretat neapărat în sensul că de acum înainte speculația de tip metafizic nu va mai fi posibilă, ci numai în sensul că, în urma „operației" Nietzsche, gîndirea filozofică (chiar și aceea apropiată de modalitatea metafizică tradițională) este și va fi obligată să întrebuințeze elementele de conținut pe care i le oferă metafizica propriu-zisă ca niște simple „materiale de construcție", în vederea reformulării de pe baze în mare măsură noi a principiilor esențiale ale cunoașterii.

De această operație a „răsturnării" metafizicii, Nietzsche însuși pare a fi conștient. Heidegger citează în acest sens o afirmație făcută de Nietzsche într-una din lucrările pregătitoare la *Die Geburt der Tragödie (Fragmente der nicht ausgeführten letzten Teile der ursprünglichen Disposition*, Winter 1870—1871): „Meine Philosophie umgedrechter Platonismus" (*Nietzsche's Werke*, vol. IX, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 190). Heidegger precizează că critica platonismului, așa cum este săvîrșită ea în lucrările din tinerețe ale lui Nietzsche, diferă, într-o anumită măsură, de critica îndreptată împotriva lui într-o operă de maturitate ca *Götzendämmerung*, dar el nu uită să sublinieze, totodată, că, în orice caz, remarca amintită anticipează poziția filozofică din ultimii ani de creație, cînd Nietzsche se străduiește să doboare platonismul cu o intensitate sporită (*Nietzsche*, vol. I, Pfullingen, Günther Neske, 1961, pp. 180—181).

Nietzsche ar fi, așadar, gînditorul care a transformat, pentru prima dată în istoria metafizicii, instinctul, afectul, corpul („voința de putere") în principiile determinante

Scanned with OKEN Scanner

ale cunoașterii. El ar fi gînditorul care, pentru prima dată în istoria metafizicii, a conceput animalitatea (animalitas) ca firul conducător al speculației. De aceea, metafizica lui ar trebui denumită „metafizica subiectivității necondiționate a voinței de putere" (*Op. cit.*, vol. II, p. 200). Ea s-ar afla tocmai la polul opus metafizicii platoniciene, care atribuie rațiunii rolul fundamental în procesul cunoașterii filozofice.

Am fi nedrepți dacă am susține că Heidegger vede în permanență în metafizica nietzscheană o speculație teoretică care e determinată în exclusivitate de valorile instinctului și afectului și care ni le propune numai pe ele ca forme și conținuturi pozitive de existență; și, de asemenea, că o prezintă în permanență ca metafizică a subiectivității necondiționate a voinței de putere. Uneori, pozițiile lui devin mai nuanțate. Pe o asemenea linie interpretează el la un moment dat operațiunea de răsturnare a platonismului la care recurge metafizicianul Nietzsche. Acționînd în acest sens, precizează Heidegger, Nietzsche nu a urmărit simpla schimbare a ordinei ierarhice instituite de acesta, adică nu a urmărit punerea pe piedestal a lumii sensibile și negarea totală a lumii suprasensibile. Fără îndoială, continuă el, Nietzsche caracterizează factorul sensibil ca principalul element al subiectivității umane, dar autorul *Nașterii tragediei* intenționează — și reușește — să confirme, ca valoare pozitivă, nu numai componenta sensibilă a subiectivității umane, ci și componenta ei suprasensibilă. Heidegger citează, între altele, în sprijinul ideii sale un aforism în care Nietzsche cere atît multiplicarea simțurilor umane, cît și spiritualizarea unei părți a lor (Cf. *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 246).

În sfîrșit, așa cum am precizat deja, Heidegger renunță, uneori, să susțină cu obstinație că ideea centrală a metafizicii nietzscheene ar constitui-o ideea voinței de putere — ea și numai ea, ea în sfînta ei izolare. El ajunge să o pună în conexiune cu ideea eternei reîntoarceri și să afirme că una își este celeilalte premisă și fundament. Voința de putere „n-ar fi altceva decît voința de a se întoarce

la ceea ce era și voința de a ieși în ceea ce trebuie să fie", iar „eterna reîntoarcere" n-ar fi decît proiectul originar al existentului în calitatea lui de voință de putere, de energie, de forță *(Nietzsche*, vol. I, Pfullingen, Günther Neske, 1961, pp. 426—427).

[13] Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 35.

[14] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 32.

[15] *Idem*, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 378.

[16] *Idem*, *Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, pp. 176—177.

[17] *Idem*, *Menschliches Allzumenschliches*, tom. II, în *Nietzsche's Werke*, vol. III, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 21.

[18] *Idem*, *Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, ed. cit., p. 138.

[19] *Ibidem*.

[20] *Idem*, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 340.

[21] *Ibidem*, p. 384.

[22] *Ibidem*, p. 389.

[23] *Ibidem*, p. 382.

[24] Schlechta, Karl, *Le cas Nietzsche* (traducere în franceză de André Coeuroy), Gallimard, 1960, p. 82.

[25] Nietzsche, Friedrich, *Menschliches Allzumenschliches*, tom. II, în *Nietzsche's Werke*, vol. III, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 4.

[26] *Idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 258.

[27] *Ibidem*.

[28] *Idem*, *Morgenröthe*, în *Nietzsche's Werke*, vol. IV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1923, p. 27.

[29] *Idem*, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 387.

Scanned with OKEN Scanner

[30] În rîndurile rezervate comentariului acestui tablou, Nietzsche nu face precizarea că lumea inferioară este echivalentă cu lumea istoriei, iar lumea superioară cu lumea supraistoriei, dar ținînd seama de modul în care își formulează el concepția în legătură cu problemele amintite în alte părți ale cărții (ale *Nașterii tragediei*), putem spune că această idee este conținută aici implicit.

[31] Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 453.

[32] Platon, *Timeo*, 28a — 29d, în *Oeuvres complètes:* traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau, vol. II, Gallimard, 1950, pp. 443—445.

[33] *Idem*, *Republica*, 534a, vol. I, ed. cit., p. 1128.

[34] Satisfacerea de către Socrate (în manieră absolută) a acestei idei este un act simbolic materializat la nivelul stării antepredicative a conștiinței: la sfîrșitul vieții sale, Socrate trăiește alternativ două ipostaze spirituale — pe aceea de filozof și pe aceea de artist — ca pe două modalități de existență ireconciliabile, realizînd astfel un comportament care se reclamă de la spiritul istoriei „empirice", dar el nu are conștiința „tematică", „teoretică", „reflexivă" a faptului că acest comportament se originează în spiritul acestei istorii (v. în acest sens *Die Geburt der Tragödie*, ed. cit., pp. 101—102).

Desigur, personalitatea lui Socrate mai satisface (în manieră absolută) încă o „idee": credința (răsfrîntă, de data aceasta, pe planul purei conștiințe reflexive) că, în structurile ei esențiale, istoria se manifestă ca un univers paradisiac, ca o entitate idilică; dar — zice Nietzsche — această credință, spre deosebire de aceea că istoria se poate prezenta ca un complex de contradicții, este o credință falsă, o credință neîntemeiată pe datele obiective ale realității.

[35] Ribot, Th., *La logique des sentiments*, cinquième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

[36] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1935, p. 140.

[37] Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, pp. 131—132.

[38] *Idem*, *Der Fall Wagner*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 48.

[39] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. IX, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 190.

[40] Schiller pare să fi fost primul care a încercat să aducă o corecție, în sensul amintit, teoriei kantiene a opoziției dintre frumosul natural și frumosul artistic (Cf. *Fünfzehnter Brief*, în *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen).*

Despre această contribuție schilleriană vezi și Croce Benedetto, *Estetica come scienza dell'espresione e linguistica generale*, Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron, Editore, 1902, p. 298 și 306.

[41] De remarcat că dihotomia kantiană între frumosul natural („frumosul în natură") și frumosul artistic nu este, totuși, o dihotomie absolută. Desigur, Kant afirmă că frumosul natural își are fundamentul în afară de noi, în realitatea obiectivă *(Critica puterii de judecare*, traducere de Traian Brăileanu, București, Monitorul oficial și imprimeriile statului. Imprimeria națională, 1940, p. 124), că el „cuprinde *în sine* (s.n.) o finalitate" *(Ibidem*, p. 123), dar el arată, totodată, că acest frumos nu poate fi comprehendat ca ceva real decît în conștiința vie a omului, care face din el un obiect deosebit de obiectul artistic, un obiect „așazicînd predeterminat pentru puterea noastră de judecare" *(Ibidem*, p. 124), numai după ce l-a comparat cu frumosul artistic și a descoperit că atît unul, cît și celălalt sînt structuri existențiale înzestrate cu o finalitate internă.

[42] Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 123.

[43] *Idem*, *Also sprach Zarathustra*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 172.

Scanned with OKEN Scanner

[44] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 227.

[45] *Idem, Also sprach Zarathustra*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VI, ed. cit., p. 172.

[46] *Idem, Morgenröthe*, în *Nietzsche's Werke*, vol. IV, ed. cit., p. 335.

[47] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XVI, ed. cit., p. 260.

[48] Schiller, Friedrich, *Briefe über die ästhetische Erziehung, in einer Reihe von Briefen, Fünfzehnter Brief*, în *Schillers Werke*, vol. VIII, herausgegeben von Ludwig Bellermann, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, (f.a.), pp. 221—222.

De remarcat că pe o poziție asemănătoare cu aceea a lui Schiller se situează și un gînditor ca Guyau, pe care Nietzsche l-a citit cu asiduitate. J. M. Guyau înțelege frumosul ca „o percepție sau o acțiune" prin care omul devine o ființă integrală și în deplin acord cu sine însăși, o ființă, deci, ale cărei facultăți fundamentale (sensibilitatea, inteligența, voința) cooperează armonios între ele (Cf. *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, douzième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, p. 77).

[49] Kant, Immanuel, *Critica puterii de judecare*, traducere de Traian Brăileanu, București, Monitorul oficial și imprimeriile statului. Imprimeria națională, 1940, p. 112 și 198.

[50] Cf. în acest sens și Basch, Victor, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1927, p. 605.

[51] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XIV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1923, p. 115.

[52] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 237.

[53] *Idem, Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 162.

[54] *Idem, Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 135.

[55] În concepția lui Nietzsche, arta mare este unul și același lucru cu arta frumoasă (cf. *Der Fall Wagner*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 50).

Scanned with OKEN Scanner

[56] Nietzsche, Friedrich, *Der Fall Wagner*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., pp. 48—51.

[57] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 244.

[58] *Idem*, *Der Fall Wagner*, ed. cit., p. 8.

[59] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 123.

[60] *Idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, pp. 109—110.

[61] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 135.

[62] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, ed. cit., p. 231.

[63] *Idem*, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, cf., de exemplu, p. 168.

[64] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, pp. 125—126.

[65] *Idem*, cf. în special *Die Geburt der Tragödie* şi *Ecce homo*, în Nietzsche's Werke, vol. XV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, pp. 65—66.

[66] *Idem*, cf. în special *Die fröhliche Wissenschaft*, ed. cit., p. 325, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 126 şi *Nietzsche contra Wagner*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, ed. cit., p. 193.

[67] Idem, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 124.

[68] Idem, cf., de exemplu, *Menschliches Allzumenschliches*, tom. II, în Nietzsche's Werke, vol. III, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 76.

[69] *Idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*, ed. cit., p. 327.

[70] *Idem*, *Menschliches Allzumenschliches*, tom. II, ed. cit., p. 253.

[71] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 126.

[72] *Idem*, *Menschliches Allzumenschliches*, tom. II, ed. cit., pp. 76—78.

[73] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 132.

[74] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 245.

[75] *Idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*, ed. cit., p. 325.

[76] *Idem*, *Der Fall Wagner*, ed. cit. p. 23.

[77] *Ibidem*.

[78] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 122.

Scanned with OKEN Scanner

[79] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XVI, ed. cit., p. 230.
[80] *Ibidem*, p. 232.
[81] Kant, Immanuel, *Critica puterii de judecare*, ed. cit., p. 81.
[82] Nietzsche, Friedrich, Nietzsche's Werke, vol. XVI, ed. cit., p. 231.
[83] *Ibidem*, p. 227 şi 246; v. şi pp. 388—390.
[84] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 75.
[85] Kant, Immanuel, *Critica puterii de judecare*, ed. cit., p. 81.
[86] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XII, ed. cit., p. 75.
[87] Kant, Immanuel, *Critica puterii de judecare*, ed. cit., p. 93.
[88] *Ibidem*, p. 94.
[89] *Ibidem*, p. 116.
[90] *Ibidem*, p. 118.
[91] *Ibidem*, p. 117.
[92] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XII, ed. cit., p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

V. FILOZOFIA CULTURII

Nietzsche interpretează cultura dintr-o perspectivă metafizică. Se poate spune că filozofia culturii nu este pentru el decît un subcapitol al metafizicii. În concepția lui, cultura constituie totalitatea valorilor artistice, științifice, morale și religioase determinate de acea valoare primă, originară, supraesențială care este viața ca voință de putere. Voința de putere este principiul metafizic care asigură unitatea de stil a unei culturi, unitate fără de care, dealtfel, nu se poate întemeia nici o cultură, fie ea chiar de „proastă calitate"[1]. Existența a două forme de obiectivare a voinței de putere (una pură, autentică și cealaltă degradată, maculată) se reflectă în cîmpul culturii prin apariția unei diferențieri tipologice, la un pol situîndu-se cultura superioară, iar la celălalt cultura inferioară.

Principiul director al culturii superioare este voința de putere autentică în calitatea ei de conștiință mitică. După cum știm, conștiința mitică este conștiința care realizează reunirea în același tot a gîndirii imaginative, în calitate de factor coordonator, și a afectivității. Este necesar să reamintim acum că pentru Nietzsche aceste componente ale conștiinței mitice se află în strînsă legătură cu activitatea inconștientă: gîndirea imaginativă, deoarece o parte din elementele ei (datele senzoriale), asupra cărora se exercită schemele operatorii ale funcțiilor suprasensibile și intelectuale propriu-zise, se formează prin conștientizarea, prin „subiectivizarea" mărturiilor puse la dispoziție de „simțurile corporale", iar afectivitatea, deoarece nu e decît punerea în termeni

conștienți a „afectivității" neconștiente (a preafectivității). De aceea afirmă Nietzsche că activitatea conștiinței mitice presupune întrebuințarea unor elemente ale activității inconștiente sau că ea presupune formarea unor subtile relații de colaborare între conștient și inconștient.

Conștiința mitică și gîndirea imaginativă, în funcția ei de centru coordonator al acestei conștiințe, prezidează apariția și instituirea ca valori de cultură a ficțiunilor autentice, a miturilor autentice. Caracteristica principală a valorilor culturii superioare este aceea că ele nu intră în opoziție unele cu altele, întrucît fiecare din ele totalizează, în calitatea lor de mituri *autentice*, determinații și sensuri multiple: estetice, teoretice, morale, religioase (și uneori chiar politice — vezi în acest sens *Die Geburt der Tragödie)*, singura diferență dintre ele derivînd din faptul că subiectul creator pune accentul cînd pe una, cînd pe alta din structurile semnificante imanente lor. Se poate spune că în fond cultura superioară cunoaște o singură valoare: mitul (autentic). Iată de ce ea a reușit întotdeauna să concilieze și să armonizeze puterile contrare care stau la baza existenței umane[2]. Prin valorile pe care le creează și le impune, acest tip de cultură lucrează (atingîndu-și, evident, scopul) în vederea construirii individului ca o totalitate armonioasă a senzorialității, afectivității și gîndirii, pe de o parte, și a atitudinilor spirituale opuse, pe de altă parte (omul care realizează cea mai desăvîrșită armonizare a contrariilor — zice Nietzsche — devine întruchiparea geniului[3]) și a umanității ca un vast sistem viu compus din nenumărate totalități de acest gen.

Cultura superioară este caracteristică pentru perioadele mitice din viața umanității. Totuși, valori superioare pot apărea, în mod excepțional, și în cadrul epocilor istorice; ele sînt creații ale „supraoamenilor", adică ale indivizilor care au o concepție

Scanned with OKEN Scanner

mitică despre existență și se construiesc pe ei înșiși în sensul ideilor ei.

Dacă principiul director al culturii superioare este voința de putere autentică, dată sub forma de conștiință mitică[4], principiul director al culturii inferioare este voința de putere degradată, în calitatea ei de conștiință dominată de activitatea gîndirii abstracte, de conștiință care a rupt orice contact fertil cu universul determinațiilor sensibile ale vieții. Cultura inferioară constituie o colecție de valori suprasensibile (abstracte), de ficțiuni „false", de mituri degradate. Ea duce o luptă înverșunată împotriva valorilor sensibile ale vieții, căutînd să elimine cea mai mare parte din ele, iar pe cele pe care nu le poate elimina să le degradeze cel puțin și să facă din ele servii ascultători ai valorilor abstracte, „ideale", suprasensibile. Rezultatul eforturilor ei de a depăși lumea sensibilă înspre o lume suprasensibilă nu poate fi decît fragmentarea existenței umane, care are înclinația originară de a reuni atributele sensibile cu atributele suprasensibile, energiile senzoriale și afective cu energiile intelectuale. Cultura inferioară este o cultură abstractizantă, raționalizantă, iar omul educat în spiritul ei devine robul gîndirii abstracte, robul rațiunii moarte, osificate, împietrite.

Conștiința abstractizantă este o conștiință egoistă, „rea", individualistă, însușiri pe care le transmite și valorilor culturale pe care le generează. Acestea, deși, în esență, au un conținut identic (un conținut de natură abstractă), intră în conflict unele cu altele, fiecare din ele căutînd să le subordoneze pe celelalte și să devină o valoare supraordonată. Cultura inferioară este, deci, o cultură măcinată în permanență de lupte interne. În sfîrșit, mai trebuie remarcat că ea este specifică perioadelor istorice din viața umanității.

Scanned with OKEN Scanner

De cel mai mare interes este și analiza interpretării date de Nietzsche raportului dintre cultură și civilizație. S-a spus că urmînd îndeaproape ideile vehiculate de F. A. Wolf și Burckhardt[5], Nietzsche opune cultura civilizației, văzînd în prima o expresie a vieții teoretico-spirituale a umanității sau, altfel spus, ansamblul valorilor artistice, morale, științifice și religioase, iar în a doua o expresie a vieții ei practico-sociale sau, altfel spus, complexul valorilor politice și tehnico-economice, și că o desemnează pe prima ca o formă superioară de existență în comparație cu cea de a doua. Este foarte adevărat că interpretînd-o pe prima ca o expresie a vieții contemplative *(vita contemplativa)*, iar pe a doua ca o expresie a vieții active *(vita activa)*[6], Nietzsche opune cultura civilizației, dar nu mai este deloc adevărat că ultima sa concluzie ar fi aceea că valorile culturii sînt superioare întotdeauna valorilor civilizației sau cel puțin unora dintre ele. Nu vom nega că Nietzsche susține uneori teza inferiorității de principiu a valorilor civilizației. De relațiile economice și politice — spune el, într-un loc — se ocupă numai spiritele foarte puțin înzestrate[7]. A lucra în vederea perfecționării comerțului și pentru asigurarea confortului nostru zilnic — precizează el — înseamnă a avea țeluri inferioare și „nu de tot indispensabile“[8]. Cît privește formele sociale și politice de organizare a vieții oamenilor, acestea s-ar caracteriza prin tendința de a pune opreliști în calea desfășurării libere a activităților culturale. „Cultura și statul — să nu ne înșelăm asupra acestui lucru — sînt antagoniști“, zice filozoful nostru[9]. Însă Nietzsche nu face întotdeauna astfel de aprecieri asupra întregului sistem de valori al civilizației. Este adevărat că valoarea tehnico-economică nu primește decît aprecieri negative, dar valoarea politică beneficiază, în mai multe rînduri, de considerații pozitive, insistîndu-se asupra conținutului superior pe

Scanned with OKEN Scanner

care ea l-ar fi cîştigat atunci cînd s-a încorporat în forma de organizare a statelor din perioadele mitice din viaţa umanităţii (cf. *Die Geburt der Tragödie*). Aceste state favorizează, crede Nietzsche, dezvoltarea unei culturi superioare. (Unele valori culturale superioare pot apare însă şi în cadrul organizaţiilor statale moderne, dar împotriva „spiritului" lor, care le impune să intervină în scopul ostracizării acestor valori şi, în măsura posibilului, al anihilării conţinutului lor şi a semnificaţiei lor pozitive[10].) Şi invers, o cultură superioară ar determina perfecţionarea neîntreruptă a structurilor acestor forme statale în care oamenii conviețuiesc pe baza unor principii mitice.

Dar care este explicaţia solidarităţii şi complementarităţii valorilor culturale superioare cu valoarea politică superioară (care e o valoare specifică civilizaţiei)? După Nietzsche, aceste valori sînt generate de unul şi acelaşi principiu metafizic, voinţa de putere[11] (autentică), eveniment care se reflectă în similaritatea conţinutului lor (care conjugă determinaţiile sensibile cu acelea suprasensibile, determinaţiile afective cu acelea intelectuale), conţinut în care se reprezintă pe sine o conştiinţă de tip mitic. Desigur, o oarecare deosebire între valorile culturale superioare şi valoarea politică superioară se păstrează în permanenţă, întrucît, deşi sînt produse de aceeaşi energie metafizică vitală (voinţa de putere autentică), primele exprimă tendinţele, înclinaţiile şi dorinţele specifice omului ca fiinţă individuală, specifice vieţii sale interioare, în timp ce secunda exprimă tendinţele, înclinaţiile şi dorinţele specifice omului ca fiinţă socială, specifice vieţii sale exterioare, sociale (aceste din urmă tendinţe, înclinaţii şi dorinţe, arată Nietzsche, se absorb într-o unică şi copleşitoare aspiraţie spre ordine, care îşi găseşte expresia materială în formarea acelor instrumente de guvernare a indivizilor şi colectivită-

Scanned with OKEN Scanner

ţilor care sînt statele din perioadele mitice ale umanităţii). Ceea ce apropie aceste valori este însă infinit mai important decît ceea ce le desparte.

Valorile culturale inferioare şi valoarea politică inferioară pot suporta şi ele, ne sugerează Nietzsche, o comparaţie asemănătoare. Într-adevăr, pentru filozoful nostru, atît primele, cît şi secunda sînt generate de unul şi acelaşi principiu „metafizic": voinţa de putere degradată. Aceasta înseamnă că ele au determinaţii de conţinut identice (determinaţiile lor sînt răsfrîngeri ale concepţiei despre viaţă a unei conştiinţe abstractizante). Deosebiri există şi între ele, dar acestea sînt de aceeaşi natură ca şi acelea dintre valorile culturale superioare şi valoarea politică superioară; ele sînt, deci, de mică importanţă.

De remarcat, în fine, că dacă valoarea politică are, în viziunea lui Nietzsche, două aspecte, ea oferindu-se o dată (cînd este expresia voinţei de putere autentice) ca valoare superioară şi altă dată (cînd este expresia voinţei de putere degradate) ca valoare inferioară, valoarea economică are în permanenţă o singură înfăţişare, ea persistînd în a fi, în calitatea ei de produs al voinţei de putere degradate, o valoare inferioară. Dînd o astfel de interpretare valorii economice şi recunoscînd, totodată, că ea este indispensabilă tuturor epocilor din viaţa umanităţii, Nietzsche intră în contradicţie cu unul din postulatele gîndirii lui: voinţa de putere autentică determină toate activităţile umanităţii în perioadele mitice din viaţa ei, căci a afirma prezenţa valorii economice în cadrul acestor perioade echivalează implicit cu a susţine că, parţial, ele sînt guvernate de o voinţă de putere degradată. Să trecem, însă, peste această contradicţie, pentru a reţine ideile nietzscheene de bază referitoare la raporturile dintre cultură şi civilizaţie: 1) atît cultura, cît şi civilizaţia sînt forme de manifestare ale acelui principiu metafizic care este voinţa de putere; 2) întrucît există

Scanned with OKEN Scanner

două ipostaze ale voinței de putere (ipostaza pură și ipostaza degradată), există și două tipuri de cultură și de civilizație (superioară și inferioară); 3) valorile de cultură și, parțial, valorile de civilizație se împart în valori superioare și inferioare (aderența numai parțială a valorilor de civilizație la această clasificare se datorează faptului că una dintre ele — valoarea economică — se prezintă în permanență ca o structură inferioară a vieții).

Să trecem acum la analiza detaliată a interpretării pe care o dă Nietzsche conceptului de valoare. Nietzsche contestă ideea că valoarea ar fi o esență ideală supraumană, subliniind aderența ei la existența de fapt a omului. Valorile ar fi acele obiecte sau acele proprietăți ale obiectelor pe care le inventează existența umană în scopul conservării ei ca voință de putere[12]. Se observă că Nietzsche atribuie valorii două accepțiuni: aceea de a fi un *obiect* creat de existența umană (în scopul amintit) și aceea de a fi o *proprietate* a unui obiect oarecare, pe care i-o conferă acestuia aceeași existență (și în același scop). La prima vedere, s-ar părea că în conținutul generalei definiții a valorii intră două „subdefiniții" mai mult sau mai puțin opuse între ele. Adevărul este, însă, că cele două „subdefiniții" sau cele două accepțiuni ale conceptului de valoare sînt, în ultimă instanță, identice în viziunea lui Nietzsche. Identitatea de esență dintre ele este motivată în două moduri. Nietzsche susține mai întîi că atît obiectul de valoare, cît și valoarea unui obiect (valoarea ca proprietate fundamentală a unui obiect) sînt forme specifice de obiectivare ale voinței de putere sau, într-o formulare mai exactă, că sînt acele forme existențiale în care voința de putere se încorporează pentru a se putea păstra pe sine ca voință de putere. Dar el merge și mai departe cu speculația, sugerîndu-ne să descoperim identitatea între obiectul (real) pus ca valoare și proprietatea

Scanned with OKEN Scanner

(calitatea) unui obiect (real) oarecare, realizată ca valoare, la un nivel şi mai concret al determinaţiilor: obiectul (real) — arată el — n-ar fi decît un sistem de relaţii între mai multe proprietăţi „existenţiale", între mai multe „puncte de vedere" sau „judecăţi" apreciative, menite să conserve obiectul ca un centru „de stăpînire"[13], ca o expresie a voinţei de putere, iar proprietăţile unui obiect (respectiv „punctele de vedere", enunţurile apreciative emise în legătură cu el, calităţile instaurîndu-se ca atare numai printr-un act de evaluare) n-ar fi decît elementele componente esenţiale ale acestuia sau însuşi acest obiect (expresie a voinţei de putere) în conţinutul său fundamental. Acestea fiind spuse, am putea reformula definiţia dată de Nietzsche valorii în felul următor: valoarea este forma concretă în care existenţa umană se pune pe sine în scopul conservării ei ca voinţă de putere, iar în continuare am putea afirma că în această definiţie confluează două „subdefiniţii", din care una pune accentul asupra faptului că această formă (concretă) este un *obiect* înzestrat cu o calitate reală („naturală") fundamentală sau un *sistem* de relaţii între mai multe proprietăţi reale („naturale") fundamentale, iar cealaltă asupra faptului că ea este o *proprietate* fundamentală a unui obiect real sau însuşi acest obiect cînd el ni se oferă ca un sistem de relaţii între mai multe *proprietăţi* de acest gen.

Am arătat mai sus că, în concepţia lui Nietzsche, valorile sînt elaborări, creaţii, „invenţii" ale vieţii umane. Putem adăuga acum că el înţelege să facă din viaţa umană, ca formă de manifestare a principiului metafizic al voinţei de putere, o valoare primară, esenţială, originară şi să conceapă toate celelalte valori doar ca întruchipări ale ei[14].

După Nietzsche, valorile se împart în două grupe: în grupa valorilor superioare şi în aceea a valorilor inferioare. Atît valorile superioare, cît şi valorile in-

Scanned with OKEN Scanner

ferioare trebuie raportate — zice el — la o „scală de număr şi măsură a puterii“[15]. Dar primele sînt generate de voinţa de putere autentică, în timp ce secundele sînt generate de voinţa de putere degradată; primele se obiectivează ca structuri mitice autentice, secundele ca structuri mitice degradate. Valorile superioare sînt menite să păstreze nealterat conţinutul, substanţa, esenţa întregului cuprins de viaţă al umanităţii în epocile mitice şi, în cazurile — mai rare — cînd apar în cadrul perioadelor istorice, să predispună şi să pregătească omenirea în vederea unei etape superioare din existenţa ei (epoca mitică), iar valorile inferioare sînt menite să conserve structurile fundamentale ale existenţei istorice. Valorile superioare (valorile care asigură colaborarea eficientă a afectului cu intelectul) acţionează în conformitate cu principiile originare ale vieţii umane (principii care derivă dintr-o viziune mitică asupra existenţei), în timp ce valorile inferioare (valorile care fisurează solidaritatea celor două energii şi se izolează în oceanul îngheţat al raţiunii) acţionează împotriva spiritului autentic al existenţei umane şi împotriva sensului superior al devenirii sale şi, din această cauză, pot fi definite ca valori nihiliste. Negativitatea sau nihilismul valorilor inferioare nu decurge din faptul că ele ar fi expresia unei puteri supranaturale, care ar fi din principiu ostilă omului şi care l-ar folosi ca instrumentul prin intermediul căruia ar da naştere unor valori pe care el, omul, le-ar îndrepta apoi împotriva lui însuşi, ci din negativitatea sau nihilismul intrinsec individului căzut în universul istoriei, individ care refuză să acorde vieţii sale un statut de independenţă efectiv, imaginîndu-şi că ea se află în mîinile unei fiinţe supranaturale, care îi dictează principiile şi normele ei de activitate. Rezultă de aici că nu trebuie să vedem în valorile nihiliste efulguraţiile în conştiinţa umană a unei conştiinţe divine, transparen-

Scanned with OKEN Scanner

ţele unui univers supranatural, emergenţele unei lumi ideale care ar transcende viaţa omului, ci proiecţiile unei conştiinţe umane mistificate, care îşi închipuie că există o lume alcătuită numai din esenţe ideale.

Ambele tipuri de valori reprezintă, aşadar, concretizări, obiectivări, exteriorizări ale unor conţinuturi şi determinări „naturale", şi nu „supranaturale", ale unor conţinuturi şi determinări umane, şi nu supraumane (divine); în valorile superioare se încarnează existenţa umană ca voinţă de putere autentică, ceea ce revine la a spune că substratul lor generator este conştiinţa, atitudinea, viziunea mitică, iar în valorile inferioare se încarnează existenţa umană ca voinţă de putere degradată, ceea ce revine la a spune că substratul lor generator este conştiinţa abstractizantă, raţionalizantă.

Deşi sînt creaţii a două forme deosebite de manifestare a existenţei umane, atît valorile superioare, cît şi valorile inferioare sînt raportate la unul şi acelaşi criteriu de ierarhizare — existenţa mitică: se definesc ca valori superioare acele valori care asigură stabilizarea ipostazei mitice a vieţii umane sau pregătesc omul, prins încă în cătuşele istoriei, în vederea unei posibile depăşiri a acesteia înspre faza mitică a vieţii, şi ca valori inferioare acele valori care combat, denigrează şi refuză structurile existenţei de tip mitic. Nu putem, deci, spune împreună cu Arthur Liebert (vezi *Die Geistige Krisis der Gegenwart)* — un gînditor, dealtfel, subtil şi profund — că Nietzsche are o viziune relativistă asupra culturii, deoarece el nu raportează valorile ei la norme, principii şi criterii absolute. Nu vom nega că unele *texte* nietzscheene (de exemplu, aforismul 708 din volumul XVI al ediţiei citate) invită la astfel de interpretări. Dar ele nu reprezintă spiritul autentic al gîndirii lui Nietzsche; ele nu sînt decît consecinţele extraordinarei iritări a sensibilităţii sale

Scanned with OKEN Scanner

critice, declanșate la contactul ei cu interpretările care aplică valorilor norme și criterii de ierarhizare aparținînd unei pretinse lumi suprasensibile, supranaturale, divine. Adevărul este — așa cum am arătat — că Nietzsche nu refuză să creadă în valabilitatea permanentă a unor principii, norme și criterii de ierarhizare, dar el consideră că toate acestea nu emană de la o realitate transcendentă existenței umane, ci îi sînt imanente acesteia sau, mai precis, că îi sînt imanente existenței de tip mitic.

Valorile culturale superioare sînt expresiile sau reprezentările uneia și aceleiași viziuni despre existență: viziunea mitică. S-ar putea spune că ele nu sînt decît variațiuni pe marginea uneia și aceleiași valori supraesențiale, mitul, variațiuni în care cînd una, cînd alta din determinațiile specifice mitului apar în prim plan, fără însă ca prin aceasta celelalte determinații să fie eliminate din cuprinsul lor. O valoare culturală superioară nu este, astfel, niciodată absolut independentă față de celelalte valori culturale superioare, căci în calitatea ei de valoare mitică, ea însumează, alături de conținuturile ei proprii, conținuturile tuturor celorlalte valori culturale. Desigur, fiecare valoare culturală superioară are o caracteristică a ei, o individualitate a ei. Dar acestea nu se datorează faptului că ea ar cuprinde determinații și semnificații care nu intră în componența celorlalte valori culturale superioare, ci unor circumstanțe de cu totul altă natură: pe de o parte, împrejurării că determinațiile sale strict particulare sînt mai numeroase decît cele eterogene lor și, pe de altă parte, împrejurării că ea își dezvoltă determinațiile sale strict particulare la nivelul explicit al structurilor ei, în timp ce pe cele eterogene lor le lasă să se desfășoare la nivelul implicit al acestor structuri.

Dar în ce anume constă specificul fiecărei valori culturale superioare, luată în parte?

Scanned with OKEN Scanner

În ce anume constă, de exemplu, specificul valorii teoretice superioare? În concepţia lui Nietzsche, această valoare se obiectivează întotdeauna sub forma metafizicii mitico-imaginative. Întrebîndu-se care sînt principiile ultime de guvernare ale existenţei în ansamblul ei, metafizica mitico-imaginativă avansează numai răspunsuri ipotetice. În calitatea ei de valoare teoretică superioară, metafizica încearcă să cuprindă lumea într-un sistem de explicaţii „fictive" (de remarcat că, procedînd în acest mod, ea vine în prelungirea manifestărilor înseşi ale vieţii, care sînt enigmatice şi incerte[16]), dar într-un sistem de explicaţii fictive autentice, de „minciuni autentice", ceea ce vrea să însemne, în ultimă instanţă, că ea este întotdeauna, prin intermediul acestor ficţiuni, o expresie a subiectului uman realizat ca unitate a tuturor facultăţilor sale sufleteşti. Metafizica mitico-imaginativă îşi refuză cu obstinaţie căutarea adevărului, pretinzînd că de fapt nici nu se poate vorbi de adevăr în înţelesul de certitudine purtîndu-se asupra existentului şi că acesta nu e decît o ficţiune mitică degradată, adică o formulă abstractă, un produs al raţiunii pure.

În cadrul perioadelor mitice din viaţa umanităţii, metafizica mitico-imaginativă îndeplineşte, alături de celelalte valori culturale superioare, dar cu mai multă fervoare ideatică decît ele, funcţia de a conserva totalitatea principiilor de viaţă specifice acestor perioade, iar în cadrul etapelor istorice din existenţa ei, pe aceea de a lucra în vederea răsturnării vechilor table de valori şi a legiferării[17] unora noi. În interiorul perioadelor istorice se desfăşoară o permanentă luptă între filozofii care urmăresc să întroneze un sistem de valori materializate ca structuri mitice autentice şi cei care se străduiesc să menţină un sistem de valori înţelese şi întruchipate ca „adevăruri", ca mituri degradate, ca ficţiuni suprasensibile. Primii nu mai cred în adevăr, în lumea supra-

sensibilă, în universul transcendent universului uman: aceştia au devenit „spirite libere“, secunzii nu s-au eliberat încă de credinţa în adevăr, în lumea suprasensibilă, în universul transcendent universului uman: aceştia au rămas spirite nelibere[18].

Nietzsche analizează apoi şi specificul valorii morale superioare. Morala superioară, susţine el, apare prin „constrîngere“ (aşa cum apare, de altfel, orice morală[19]), prin îmblînzirea instinctelor şi afectelor umane, prin „spiritualizarea“ lor şi se constituie ca un ansamblu de norme de conduită şi de principii teoretice[20] care răspunde celor mai intime exigenţe ale firii omeneşti (şi nu imperativelor formulate şi fixate de o fiinţă supranaturală). Scopul ultim al moralei superioare este construirea totalităţii indivizilor care alcătuiesc speţa umană în conformitate cu ideile despre bunătate şi libertate ale gîndirii mitice. Din punctul de vedere al concepţiei mitice despre existenţă, omul bun, omul perfect, nobil şi demn este cel care activează în vederea menţinerii structurilor sociale şi principiilor spirituale specifice epocilor mitice din viaţa umanităţii (reuşind să le menţină, să le păstreze, să le conserve, el le marchează — cum zice Nietzsche — cu sigiliul eternităţii[21]) sau în vederea depăşirii perioadelor istorice din viaţa ei înspre epocile mitice. Nu există decît un singur criteriu de apreciere dacă faptele omului sînt bune sau rele: utilitatea lor pentru conservarea structurilor mitice ale vieţii sau pentru progresul vieţii umane înspre forma ei mitică de manifestare. Faptele care exercită o influenţă fecundă în aceste direcţii sînt fapte bune, cele care exercită o influenţă în sens contrar sînt fapte rele[22].

Morala superioară atribuie conceptului de bine un conţinut mai cuprinzător decît acela pe care i-l atribuie morala inferioară (care are ca prototip morala creştină). Pentru ea, binele nu se rezumă la a se compune din ceea ce morala inferioară consideră

Scanned with OKEN Scanner

a fi altruism, iubire și compasiune față de oameni, el înglobînd și ceea ce această morală consideră a fi egoism, narcisism și indiferență față de oameni. În concepția moralei superioare, faptele bune pot fi expresia atît a ceea ce morala inferioară consideră a fi conștiința altruistă și dezinteresată, cît și a ceea ce ea consideră a fi conștiința egoistă și interesată. Singura condiție pe care trebuie să o îndeplinească acțiunile omului pentru ca ele să fie evaluate drept bune, este aceea ca ele să ajute vieții umane să se păstreze ca formă mitică de manifestare sau să se dezvolte în această direcție. De aceea, ceea ce din punctul de vedere al moralei inferioare este fie bun, fie rău, din punctul de vedere al moralei superioare poate fi în exclusivitate bun (sau în exclusivitate rău!). Morala superioară procedează, așadar, la o totalizare și echivalare a valorilor, atributelor și acțiunilor umane care în viziunea moralei inferioare sînt contrarii ireconciliabile.

Morala superioară nu activează însă numai în scopul formării omului ca om „bun" (în accepțiunea de mai sus a termenului), ci și în vederea formării sale ca om „liber". Dar ce înseamnă, din perspectiva ei, a te construi ca om liber? Înseamnă a suprima anarhia instinctelor, a deveni conștient că sarcina ta este aceea de a te forma ca un „întreg"[23], ca o ființă completă, ca o ființă, deci, care introduce într-un echilibru armonios toate energiile sufletului, și a te realiza ca atare. Omul devine, așadar, liber atunci cînd cucerește ideea că numai de el însuși depinde formarea lui ca om complet, nobil și demn, ca om superior[24], și trece la punerea ei consecventă în practică.

Nu putem încheia analiza interpretării date de Nietzsche moralei, înainte de a preciza că în unele lucrări sau părți ale unor lucrări din perioada maturității sale (în special, în *Zur Genealogie der Moral)* se conturează o altă viziune asupra moralei

Scanned with OKEN Scanner

superioare decît aceea prezentată de noi mai sus. Nietzsche concepe uneori morala superioară ca un ansamblu de reguli de conduită și de principii teoretice care consfințește victoria „stăpînilor“ asupra „sclavilor“, a celor înzestrați cu o energie debordantă asupra celor obosiți și pasivi, a celor puternici asupra celor slabi și, în ultimă instanță, a simțurilor dezlănțuite și a instinctelor agresive asupra rațiunii. Morala superioară ar fi morala instituită de aristocrație (care este o clasă războinică prin excelență) și ea s-ar compune dintr-o serie de norme, principii și judecăți apreciative care exprimă conștiința superiorității de grup pe care o cîștigă membrii castei aristocratice atunci cînd se compară cu ceilalți oameni[25], conștiința că ei, aristocrații, reprezintă o rasă superioară, caracterizată printr-o constituție corporală puternică, sănătate înfloritoare și forță debordantă[26].

Cum interpretează morala aristocratică aceste concepte fundamentale ale eticii, care sînt conceptele de bine și de rău? În viziunea ei, ideea de „bun“ designează următoarele însușiri umane: energia frenetică, instinctul de dominație și disprețul („patosul distanței“) pe care unii indivizi îl încearcă pentru alții, ca o consecință a energiei frenetice de care dispun și a instinctului de dominație care le dirijează activitatea. Acestea ar fi, dealtfel, calitățile supreme ale ființei umane. Dar numai o mică parte din oameni le-ar poseda cu adevărat; această parte ar fi constituită din membrii clasei aristocratice.

Oamenii „buni“ ar fi, deci, oamenii nobili, puternici, dominatori. Oamenii nobili, puternici, dominatori — zice Nietzsche — și-au arogat ei înșiși dreptul, în virtutea sentimentului de superioritate față de ceilalți oameni de care sînt pătrunși, de a-și aprecia acțiunile lor ca „bune“, iar pe acelea ale poporului ca „rele“, ca vulgare, josnice, meschine[27]. Ei consideră că acțiunile lor sînt „bune“ deoarece se dez-

Scanned with OKEN Scanner

voltă în spiritul valorilor pozitive ale vieţii umane (aceste valori ar fi energia debordantă, activismul şi instinctul de dominaţie), şi că acţiunile poporului sînt „rele" întrucît ele sînt îndreptate împotriva acestor valori pozitive ale vieţii[28]. Pe scurt, conceptele de bine şi de rău ar fi fost create de reprezentanţii clasei aristocratice, pentru a denumi comportamentul lor şi, respectiv, pe cel al poporului; binele (bunul) s-ar referi la conduita specifică aristocraţiei, iar răul la conduita specifică poporului. Nietzsche crede că poate veni în ajutorul tezei sale, schiţînd etimologia cuvintelor *bonus, gut, malus* şi *schlecht*. Discutînd etimologia cuvîntului *bonus,* el îl apropie mai întîi de termenul *duonus,* în care i se pare că poate surprinde cea mai veche formă a lui, forma lui originară, şi raportează apoi cuvîntul *duonus* la termenii (înrudiţi între ei, după opinia lui) *bellum, duellum, duen-lum,* pentru a ajunge imediat la concluzia că *bonus* ar reprezenta pe omul „duelului", al disputei, al înfruntării, pe omul războinic, puternic, dominator. Ideea că omul bun este omul de extracţie superioară poate fi desprinsă, crede el, discutînd şi etimologia cuvîntului german *gut.* Nietzsche emite ipoteza că acest cuvînt ar fi derivat din termenul der *Göttliche* (divinul) sau din termenul *Gote,* care reprezintă in mod curent un nume de popor, dar care la origine ar fi indicat numai nobleţea[29]. Unei analize asemănătoare îi sînt supuşi şi termenii *malus* şi *schlecht*. Nietzsche crede că la origine, cuvîntul malus — provenit, probabil, din grecescul μελας (negru) — ar fi designat pe băştinaşul prearian al solului italic, care se deosebea de cuceritorul său arian prin culoarea tenului, ca şi prin aceea a părului (tenul său era întunecat, iar părul negru, în timp ce tenul cuceritorului său era deschis, iar părul blond)[30]. În fine, discutînd cuvîntul *schlecht* (rău), Nietzsche afirmă că acesta este „identic" din punct de vedere semantic cu termenul

Scanned with OKEN Scanner

schlicht (simplu) și că inițial ar fi desemnat pe omul simplu, pe omul comun, pe omul din popor[31].

Este evident că această din urmă viziune asupra moralei ca valoare superioară poate fi definită ca profund iraționalistă și antiumanistă. Însă, așa cum am demonstrat, filozofia lui Nietzsche nu este, în esența ei, nici antiraționalistă (ea respinge numai pretențiile gîndirii abstractizante, a rațiunii mortificate de a descoperi adevărurile ultime, imuabile ale lumii) și nici antiumanistă, ci o meditație cu semnificații contrare, întrucît ea face elogiul conștiinței mitice și a gîndirii imaginative și își exprimă încrederea că umanitatea dispune de forțele necesare pentru ca, măcar în unele perioade ale vieții sale, să se autodepășească, adică să treacă de la o formă inferioară de existență la o formă superioară (la forma mitică). Cum să ne explicăm atunci actul spiritual prin care el decretează morala aristocratică drept tipul moralei superioare? Ni se pare că și în acest caz, ca în atîtea altele, Nietzsche se lasă dominat de afecte și, în consecință, elaborează o interpretare care deviază de la spiritul autentic al gîndirii sale. Excedat de concepția specifică moralei creștine, potrivit căreia binele ar fi o obligație impusă și transmisă omului de Dumnezeu și, deci, o valoare a cărei esență este de natură suprasensibilă, Nietzsche procedează uneori la simpla răsturnare a principiilor acestei concepții și construiește viziunea unui tip de morală (superior, pretinde el, tipului de morală creștină), în care binele reprezintă actul de satisfacere a dorințelor instinctuale și a impulsurilor afective și se realizează, deci, ca pură valoare sensibilă. Nu în interpretarea moralei superioare ca morală aristocratică trebuie să căutăm, însă, spiritul autentic al filozofiei morale a lui Nietzsche. Acesta se reclamă, așa cum am arătat, de la spiritul general al filozofiei sale, spirit care instaurează conștiința mitică și gîndirea imaginativă ca valori su-

Scanned with OKEN Scanner

preme în viaţa omului. Pentru Nietzsche, morala superioară este morala mitică; aceasta — susţine el — este morala care îşi defineşte valorile ei intrinseci ca obiectele dorinţelor şi exigenţelor umane şi descoperă că în ele omul se manifestă ca un spirit „sensibilizat".

O interpretare foarte personală dă Nietzsche apoi valorilor religioase. Să începem analiza ei prin a ne pune această întrebare: este sau nu este Nietzsche adversarul religiei în ansamblu? Unele consideraţii ale filozofului german ne întăresc în convingerea că răspunsul la această întrebare nu poate fi decît pozitiv. Iată, de exemplu, acest text categoric: „pînă acum niciodată vreo religie n-a conţinut nici un adevăr nici ca dogmă, nici ca parabolă, căci fiecare din ele s-a născut din angoasă şi necesitate şi s-a furişat în existenţă pe căi greşite"[32]. Altădată, însă, Nietzsche este mai suplu în comentariu: el neagă orice conţinut pozitiv de idei religiilor monoteiste, dar nu procedează în acelaşi mod cînd se referă la religiile păgîne. Spre deosebire de religiile monoteiste — zice el —, religiile păgîne nu ne propun un sistem de reprezentări şi concepte în care viaţa, ca unitate a contrariilor, este negată cu consecvenţă, ci un sistem de reprezentări şi concepte care afirmă viaţa în calitatea ei de fenomen totalizator al conţinuturilor opozitorii[33]. Nietzsche dă ca exemplu de religie pozitivă cultul lui Dionisos la eleni[34]; acest cult le-ar fi insuflat vechilor greci o viziune tragic-optimistă asupra vieţii, adică i-ar fi făcut să înţeleagă că viaţa este alcătuită din elemente contradictorii, că semnificaţia ei superioară, de esenţă metafizică, îi impune să se realizeze ca o totalitate armonioasă a contrariilor, şi că ea reuşeşte uneori să se construiască în conformitate cu această exigenţă supremă, fără a se închide, însă, niciodată definitiv în astfel de structuri totalizatoare (acestea se vor degrada şi ele, la rîndul lor, însă structurile

Scanned with OKEN Scanner

rezultate în urma acestui proces — structuri inferioare — se vor transforma mai tîrziu în structuri superioare, aceste structuri superioare se vor degrada din nou, și tot așa mai departe: „devenirea" vieții va continua, în același fel, la infinit). Nietzsche nu e mulțumit, însă, nici cu acest concept particular al religiei; și, în cele din urmă, nu e mulțumit nici cu generalul concept tradițional al religiei, întrucît — susține el — acesta instituie, într-un fel sau altul, o distanță între om și niște pretinse puteri spirituale superioare, care sînt privite ca factorii de creare sau de distrugere a universului său existențial. Nietzsche urmărește să suprime ideea de putere spirituală supraumană în general și pe aceea de ființă supranaturală sau de ființe supranaturale („vechiul zeu este mort", spune el[35]) în special, precum și concepția tradițională despre sacru, în conformitate cu care sacrul este caracterul acelei forțe absolute care depășește omul și suscită în el un sentiment de venerație, un sentiment de teamă și un sentiment al stării de mister. El încearcă să înlocuiască religia tradițională cu o altă formă de religie, menită să elibereze existența umană de sub dominația unor iluzorii, în credința lui, forțe transcendente și să-i confere însăși acestei existențe valoarea supremă. Această formă de religie — singura care ar fi, de fapt, caracteristică adevăratelor epoci mitice din viața umanității — ar trebui să recurgă la zeificarea oamenilor înșiși (oare după această faptă măreață — uciderea lui Dumnezeu —, nu „trebuie noi înșine să devenim zei", se întreabă „omul nebun"[36]) și la „sacralizarea" existenței însăși[37], adică la transformarea ei — în calitate de unitate a contrariilor și enigmă impenetrabilă — în unica valoare de referință pentru atitudinile și manifestările omului. S-ar putea spune că Nietzsche ne propune instaurarea, ca valoare religioasă supremă, a unei ciudate, a unei

Scanned with OKEN Scanner

paradoxale forme de religie ateistă sau, dacă se preferă, de ateism religios . . .

Nietzsche face apoi elogiul valorii artistice superioare, pe care, așa cum am văzut, o definește ca încarnare a voinței de putere autentice sau ca o modalitate de exprimare a conștiinței mitico-imaginative. Arta mare este arta *frumoasă*, adică arta în care omul se pune pe sine ca ființă desăvîrșită, ca ființă care reunește într-o totalitate materia cu spiritul, sensibilul cu suprasensibilul, afectul cu gîndirea, ca ființă în care se realizează armonia contrariilor. De remarcat, în sfîrșit, că limbajul artei „frumoase" este, ca și limbajul celorlalte valori mitice, un limbaj de natură imaginativă, dar în comparație cu limbajul acestora din urmă, el are o „densitate" mult mai mare. (E bine să ne reamintim acum că Nietzsche nu vorbește numai de valori culturale superioare, ci și de o valoare de civilizație superioară și anume de valoarea politică superioară. O analiză mai detaliată a interpretării pe care Nietzsche înțelege să o dea valorii politice n-ar fi lipsită, credem, de interes[38].)

Așa cum am arătat, dacă valorile culturale superioare sînt, în concepția lui Nietzsche, creațiile conștiinței mitico-imaginative (ale conștiinței ca expresie a voinței de putere autentice), valorile culturale inferioare sînt, după el, produsele conștiinței abstractizante, raționalizante (ale conștiinței ca expresie a voinței de putere mistificate, degradate). Valorile culturale inferioare — zice el — au, în esență, un conținut identic (un conținut de natură abstractă) și urmăresc același scop (captarea „adevărului" — adevăr care, după cum știm, este în viziunea lui o simplă ficțiune abstractă, un simplu mit degradat). Se poate spune că ele sînt variațiuni ale uneia și aceleiași valori supreme: mitul degradat, ficțiunea suprasensibilă. Constituindu-se ca structuri suprasensibile, valorile culturale inferioare împiedică dezvol-

Scanned with OKEN Scanner

tarea vieţii umane în direcţia finalităţilor ei superioare, împiedică, deci, realizarea ei ca unitate armonioasă a determinaţiilor sensibile cu determinaţiile suprasensibile. Datorită acestei funcţii pe care o îndeplinesc valorile culturale inferioare, Nietzsche le dă denumirea de valori nihiliste.

Deşi au, în esenţă, un conţinut identic (un conţinut de natură abstractă) şi urmăresc acelaşi obiectiv (captarea „adevărului") sau, altfel spus, deşi se structurează, de fapt, ca variaţiuni ale uneia şi aceleiaşi valori „supreme" — mitul degradat —, valorile inferioare intră într-un conflict intern ireconciliabil, generat de atitudinea morală specifică conştiinţei care le creează (conştiinţa abstractizantă). Această conştiinţă este o „conştiinţă rea", individualistă, egoistă (ea s-a format prin suprimarea afectelor pozitive ale vieţii omului sau prin diminuarea rolului lor, prin ruperea unităţii originare a vieţii noastre sufleteşti — adică a unităţii afect-intelect —, prin fragmentarea ei); este normal atunci ca şi valorile în care se obiectivează această conştiinţă să împrumute atributele ei „morale", înfăţişîndu-ne, astfel, spectacolul unei permanente lupte pentru putere între ele, spectacolul extraordinarului efort depus de fiecare din ele pentru a şi le subordona pe celelalte. În pofida imensităţii efortului depus în această direcţie, nici o valoare culturală inferioară nu va reuşi, însă, să-şi subordoneze celelalte valori culturale inferioare şi să devină o valoare supraordonată; valorile culturale inferioare vor continua să fie determinate, transcendental — ca să zicem aşa —, de o valoare supremă — mitul degradat —, a cărei finalitate (dorinţa de certitudine, de adevăr) este reiterată la nivelul fiecăreia dintre ele, dar, desigur, în mod specificat.

Dorinţa omului de a cuprinde lumea în care trăieşte într-un sistem de explicaţii certe îşi găseşte expresia — susţine Nietzsche — în trei variante ale

Scanned with OKEN Scanner

tarea vieţii umane în direcţia finalităţilor ei superioare, împiedică, deci, realizarea ei ca unitate armonioasă a determinaţiilor sensibile cu determinaţiile suprasensibile. Datorită acestei funcţii pe care o îndeplinesc valorile culturale inferioare, Nietzsche le dă denumirea de valori nihiliste.

Deşi au, în esenţă, un conţinut identic (un conţinut de natură abstractă) şi urmăresc acelaşi obiectiv (captarea „adevărului") sau, altfel spus, deşi se structurează, de fapt, ca variaţiuni ale uneia şi aceleiaşi valori „supreme" — mitul degradat —, valorile inferioare intră într-un conflict intern ireconciliabil, generat de atitudinea morală specifică conştiinţei care le creează (conştiinţa abstractizantă). Această conştiinţă este o „conştiinţă rea", individualistă, egoistă (ea s-a format prin suprimarea afectelor pozitive ale vieţii omului sau prin diminuarea rolului lor, prin ruperea unităţii originare a vieţii noastre sufleteşti — adică a unităţii afect-intelect —, prin fragmentarea ei); este normal atunci ca şi valorile în care se obiectivează această conştiinţă să împrumute atributele ei „morale", înfăţişîndu-ne, astfel, spectacolul unei permanente lupte pentru putere între ele, spectacolul extraordinarului efort depus de fiecare din ele pentru a şi le subordona pe celelalte. În pofida imensităţii efortului depus în această direcţie, nici o valoare culturală inferioară nu va reuşi, însă, să-şi subordoneze celelalte valori culturale inferioare şi să devină o valoare supraordonată; valorile culturale inferioare vor continua să fie determinate, transcendental — ca să zicem aşa —, de o valoare supremă — mitul degradat —, a cărei finalitate (dorinţa de certitudine, de adevăr) este reiterată la nivelul fiecăreia dintre ele, dar, desigur, în mod specificat.

Dorinţa omului de a cuprinde lumea în care trăieşte într-un sistem de explicaţii certe îşi găseşte expresia — susţine Nietzsche — în trei variante ale

Scanned with OKEN Scanner

valorii teoretice inferioare: valoarea teoretică inferioară constituită ca metafizică raţionalisto-abstractizantă, aceea constituită ca filozofie pozitivistă şi, în fine, aceea constituită ca ştiinţă particulară, deci, ca ansamblu unificat de cunoştinţe referitoare la o anumită clasă de fenomene.

Metafizica raţionalisto-abstractizantă (a cărei formă originară ar coincide cu metafizica platoniciană) se caracterizează prin faptul că încearcă să explice structura de ansamblu a lumii naturale prin raportare la structura de ansamblu a unei pretinse lumi supranaturale, suprasensibile, văzînd în lumea naturală copia sau imaginea degradată a lumii supranaturale: pentru ea, existenţa naturală este o existenţă alcătuită din „aparenţele" sau „degradeurile" esenţelor ideale (adevărurilor) care compun existenţa transcendentală. Dar a despărţi lumea, în felul platonismului, al creştinismului sau al lui Kant (care, după Nietzsche, este un gînditor de sorginte platoniciană), în lume aparentă şi lume adevărată, este — zice filozoful nostru — o pură aberaţie[39]: nu există decît o singură „lume" şi aceasta e lumea naturii (în înţelesul larg al termenului) şi, prin urmare, nu există nici principii metafizice transcendente existenţei naturale, ci numai principii metafizice imanente ei. Conceptul de lume suprasensibilă, de lume „adevărată" este o invenţie lipsită de sens, o ficţiune mincinoasă, o ficţiune falsă. Lumea „adevărată", lumea suprasensibilă, lumea raţiunii pure echivalează — conchide Nietzsche — cu neantul[40]. Nu există, deci, decît o singură lume, lumea naturii (a naturii umane şi neumane), iar pe aceasta trebuie să ne-o imaginăm ca fiind alcătuită atît din determinaţii sensibile, cît şi din determinaţii suprasensibile, care tind să se echilibreze în cuprinsul unei totalităţi. Echilibrarea lor perfectă (sau cvasiperfectă) poate fi realizată numai de fiinţa umană[41]. Despre fiinţa umană care a realizat-o, trebuie să spu-

Scanned with OKEN Scanner

nem că a reușit să-și modeleze conștiința ca o conștiință de tip mitic. Dar nu întotdeauna procesul de echilibrare reușește, și acest eșec — care e un eveniment firesc pentru perioadele istorice din viața umanității — are drept consecință apariția omului dominat de o conștiință abstractizantă, raționalizantă.

Voința de a ajunge la certitudine, la adevăr este și principalul resort interior al filozofiei pozitiviste. Desigur, filozofia pozitivistă nu mai pretinde, așa cum face metafizica raționalisto-abstractizantă, că ar putea intra în posesia adevărului absolut al existenței, că ar putea descoperi cauzele generatoare ale fenomenelor, precizînd că ea nu ne poate oferi decît adevăruri relative privitoare la structura de ansamblu a lumii, că ea nu e în măsură decît să cerceteze, prin intermediul observației și raționamentului, împrejurările în care se produc fenomenele și să stabilească relațiile lor constante de similitudine și coexistență, adică legile lor de funcționare. Dar chiar dacă nu sînt absolute, ci numai relative, adevărurile desemnate de filozofia pozitivistă sînt totuși *adevăruri*, sînt totuși *certitudini*[42]. Filozofia pozitivistă se întemeiază, deci, pe convingerea că valoarea de adevăr (fie ea chiar de adevăr relativ) este o valoare reală, că adevărul, în înțelesul de adecvare — chiar imperfectă — a intelectului la lucruri, poate fi stabilit, iar imprecizia, vagul și eroarea pot fi eliminate. Dar această credință în supremația adevărului (fie el chiar relativ) nu se sprijină oare pe vechea credință platoniciană că „adevărul este divin", că adevărul este cea mai importantă dintre toate valorile spirituale? Și nu trebuie să vedem atunci în filozofia pozitivistă doar o variantă a unei mai vechi metafizici raționalisto-abstractizante? La ambele întrebări, Nietzsche răspunde afirmativ[43].

În fine, tot o dorință de certitudine, de adevăr, constituie resortul intim și al științelor particulare.

Scanned with OKEN Scanner

Fiecare știință își constituie un sistem de concepte și principii, pe care le consideră a fi valori de adevăr, deși ele, susține Nietzsche, nu sînt decît niște ficțiuni și încă niște ficțiuni false (sau mituri degradate). Prin desemnarea adevărului ca valoare supremă, științele particulare ne demonstrează că n-au reușit să se desprindă, așa cum uneori pretind, de trunchiul comun al metafizicii raționalisto-abstractizante pe care s-au dezvoltat inițial; este evident — zice Nietzsche — că acest postulat al lor se reclamă în mod insistent de la aserțiunile despre adevăr ale acestei metafizici.

Valoarea morală inferioară urmărește și ea să impună oamenilor unele „adevăruri", unele „certitudini". În concepția moralei inferioare, binele este, la originea sa, o valoare suprasensibilă, o valoare care definește atitudinile și manifestările ființei divine. Ființa divină, susține această morală, caută să transmită omului principalele sale atribute morale (care desemnează conținutul însuși al bunătății sale: iubirea, mila, altruismul, abnegația, spiritul de justiție) și să-l ajute să se construiască pe sine în această perspectivă, sub amenințarea pedepsei pe care o va avea de suportat într-o viață viitoare, dacă nu se conformează prescripțiilor și imperativelor sale. Principiile acestei morale de inspirație religioasă (de inspirație religios-creștină, în primul rînd), principii care derivă, susține amintita formă de morală, din sfera imperativelor și exigențelor suprasensibile (Dumnezeu fiind, pentru ea, acela care pune omului aceste exigențe și imperative), constituie, de fapt, afirmă Nietzsche, invențiile conceptuale ale așa-numitei „rele conștiințe" *(das schlechte Gewissen)*[44] a omului, adică a acelei conștiințe care intelectualizează și „abstractizează" în mod excesiv instinctele și afectele individului, sfîrșind prin a suprima determinațiile lor originare, conținutul lor viu, puterea și dinamismul lor. „Reaua conștiință" pretinde că

întrebuinţează conceptele abstracte de iubire, compasiune, altruism, renunţare, abnegaţie, spirit de justiţie etc. etc., în scopul ridicării vieţii umane pe o treaptă superioară din punct de vedere calitativ, dar ea activează, de fapt, într-un sens contrar: întrebuinţînd aceste categorii abstracte, ea determină, mai întîi, diminuarea forţei valorilor sensibile ale existenţei umane, iar finalmente, distrugerea unităţii originare a vieţii sufleteşti a individului (a unităţii între sensibil şi suprasensibil, între afect şi intelect).

Tendinţa de abstractizare a vieţii, manifestată de morala inferioară, provine — afirmă Nietzsche — dintr-un resentiment pe care l-ar avea cei slabi împotriva celor puternici, cei lipsiţi de vitalitate şi de capacitate creatoare împotriva celor înzestraţi cu energie şi dinamism creator. Morala inferioară ar fi produsul aşa-numitului om al resentimentului. Ea ar fi morala dominantă în epocile istorice din viaţa umanităţii.

Valoarea religioasă inferioară — consideră, apoi, filozoful nostru — îşi asumă ca adevăr interior ideea că deasupra existenţei empirice individuale, existenţă inconsistentă, perisabilă şi finită, se găseşte, ca principiu absolut, etern şi infinit, Dumnezeu, care acţionează fie ca un factor de creaţie, fie ca un factor de distrugere a ei.

Există mai multe religii inferioare importante[45], şi ele dau conceptului de Dumnezeu o interpretare întrucîtva diferită: pentru religiile monoteiste pure (iudaismul, creştinismul, islamismul) Dumnezeu este fiinţa unică şi personală care creează şi guvernează lumea, rămînînd separată de ea şi transcendentă ei[46], pentru brahmanism (religie panteistă) Dumnezeu este o putere spirituală impersonală care creează lumea, devenind „sufletul" ei însăşi, devenind principiul ei imanent, pe de o parte, şi rămînînd, pe de altă parte, distinct totuşi de ea, într-o neclintire

Scanned with OKEN Scanner

și indestructibilitate absolute, și, în fine, pentru budism, „Dumnezeu“ (în măsura în care se poate vorbi de prezența unei astfel de idei în cadrul acestei religii) e neființa însăși, neantul „absolut“ (Nirvana), opusul vieții (al vieții care se dezvoltă în virtutea propriilor sale principii, dar care, sub atracția lui, urmărește să scape de atributele ei imanente [dukkha, annica, annatā — chin, caducitate, iluzie] — dorință ce se îndeplinește odată cu absorbirea ei finală în neant, în *Nirvana,* adică în „ceva“ cu care ea nu are, de fapt, nimic comun).

Diferențele acestea de interpretare — susține Nietzsche — nu sînt, totuși, decît diferențe de nuanțe. Dacă privim lucrurile mai în adîncime, observăm că toate religiile amintite nu fac altceva decît să „divinizeze“ neantul, nu fac altceva decît să denumească neantul cu termenul de Dumnezeu. Procedeul acesta este desigur mai transparent în cazul budismului și chiar în cel al brahmanismului (din al cărui concept despre Dumnezeu — afirmă Nietzsche — s-ar fi inspirat, de fapt, budismul[47]) — brahman, ca principiu spiritual abstract, distinct de *brahmanul* ipostaziat ca lume fenomenală și gravitînd în jurul acestuia din urmă ca un fel de entitate dizolvantă și absorbantă a lui nu constituie negarea însăși a existenței, nu reprezintă el neantul însuși?[48] — decît în cazul religiilor monoteiste pure. Într-adevăr, în concepția iudaismului, creștinismului și islamismului, Dumnezeu nu e un principiu impersonal, ci o ființă unică și personală, care creează și guvernează lumea. Dar, Dumnezeu, astfel conceput, nu e decît o ficțiune a minții, o ficțiune fără nici un contact cu realitatea, o ficțiune „falsă“. Nimeni nu poate constata existența unui astfel de Dumnezeu, a unei astfel de „cauze“ supreme a vieții. Acest Dumnezeu nu există sau este negarea însăși a existenței — neantul (sfințit, sacralizat, „divinizat“[49]).

Scanned with OKEN Scanner

La aceste concepţii despre Dumnezeu şi despre raporturile sale cu existenţa naturală, aceste religii mai adaugă, în mod firesc, şi ideea că viaţa omului pe pămînt, viaţa lui empirică nu e decît o încercare şi o pregătire în vederea fie a vieţii de dincolo, fie a uniunii sale extatice cu „Dumnezeu“ (cu brahman sau cu nirvanam). Omul — precizează ele — trebuie să-şi trăiască existenţa empirică (existenţa care, în concepţia iudaismului, creştinismului şi islamismului se limitează la o singură viaţă, iar în concepţia brahmanismului şi budismului se rezolvă într-un şir de vieţi sucesive) în conformitate cu unele norme şi prescripţii morale riguroase, pentru că numai în acest fel va fi în măsură să se împărtăşească din atributele pozitive ale unei forme de viaţă superioare (viaţa de dincolo) sau să realizeze o stare favorabilă contopirii sale cu absolutul, cu „Dumnezeu“ (cu brahman sau cu nirvanam). Iudaismul, creştinismul, islamismul susţin că aceste norme şi prescripţii morale i-au fost relevate omului de un Dumnezeu transcendent, care decide ca, în viaţa sa de dincolo, acesta (omul) să primească o răsplată eternă dacă asupra actelor înfăptuite de-a lungul vieţii sale pe pămînt şi-au pus amprenta virtuţile lui morale şi o pedeapsă eternă, dacă asupra lor şi-a pus pecetea conştiinţa lui rea, „păcătoasă“[50]. În schimb, brahmanismul şi budismul, care nu cunosc ideea unui Dumnezeu transcendent, consideră că preceptele morale pe care omul trebuie să le urmeze în scopul purificării sale continue de-a lungul succesivelor sale reîncarnări, precum şi în acela al punerii sale într-o dispoziţie sufletească favorabilă contopirii cu absolutul, sînt date spirituale la care el, omul (dar numai omul excepţional, numai înţeleptul), ajunge prin propriile sale eforturi. Dincolo de aceste diferenţe dintre cele două grupuri de religii, este însă evident că ambele mută centrul de greutate al vieţii omului într-o sferă transcendentă, în „imperiul“ lui Dumnezeu, ceea ce

Scanned with OKEN Scanner

revine la a spune, în termenii lui Nietzsche, că o proiectează pur și simplu în neant. Religiile amintite fac eforturi continue de a anihila energiile instinctuale și afective ale vieții omului și se poate spune că indivizii supuși influenței lor nocive termină prin a pierde „tot ce este binefăcător" sau „vital" în „instinct"[51]. Viața omului (care este în esența ei originară un proces activ, în care se combină elementele sensibile cu elementele suprasensibile) este depurată puțin cîte puțin de energiile instinctuale și afective fundamentale, devine guvernată în exclusivitate de principii logice și ajunge să se „mortifice", să se „neantizeze" încă înainte de a pieri, de a se neantiza efectiv. Toate religiile amintite acționează, în acest fel, ca adversarele înverșunate ale vieții. Dar deși toate sînt religii nihiliste, parcă nicăieri nu se manifestă mai violent exteriorizată ura „împotriva simțurilor, împotriva plăcerii simțurilor, împotriva plăcerii în genere . . ."[52] ca în creștinism. De aceea — spune Nietzsche —, trebuie să conchidem că în creștinism este prezentă cea mai furibundă voință de a sfinți, de a diviniza neantul[53].

În fine, valoarea artistică inferioară, consideră Nietzsche, recurge la propagarea tendențioasă a ideilor moralei inferioare (acestea sînt „adevărurile", acestea sînt „certitudinile" ei), distruge echilibrul și armonia dintre conținut și formă și, finalmente, chiar unitatea interioară a formei. Arta inferioară este o artă tezistă și o artă „urîtă" (informală).

În concluzie, putem spune că Nietzsche susține teza existenței a două tipuri de cultură: tipul culturii inferioare și tipul culturii superioare. Primul ar reprezenta expresia voinței de putere autentice, al doilea a voinței de putere degradate. Primul ar caracteriza în special, dar nu în exclusivitate, epocile mitice din viața umanității, în timp ce al doilea ar caracteriza, în exclusivitate, perioadele istorice din viața ei.

Scanned with OKEN Scanner

[1] Nietzsche, Friedrich, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 183 și pp. 186—187.

Prin desemnarea voinței de putere ca o condiție „transcendentală" a culturii, nu înseamnă că renunțăm în analizele noastre la interpretarea dată de Nietzsche culturii în scrierile premergătoare operelor sale de maturitate; dimpotrivă. Desigur, drept consecință principiile metafizice vehiculate în operele din tinerețe (și care, în concepția filozofului, determinau și ele „transcendental" cultura) dispar din perspectiva comentariului nostru, fiind absorbite în acest unic principiu metafizic. Acesta este procedeul lui *pars pro toto*, și el se justifică prin aceea că determinațiile fundamentale ale principiului voinței de putere sînt identice, în fond, cu determinațiile acelor principii metafizice la care se referă Nietzsche în scrierile din tinerețe.

[2] *Idem, Menschliches Allzumenschliches*, tom. I, în *Nietzsche's Werke*, vol. II, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 257.

[3] *Idem, Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 163.

[4] Trebuie să precizăm că în unele momente, Nietzsche înțelege în mod diferit specificul culturii superioare. Sînt cazuri în care el definește valorile ei ca simple transcripții conștiente ale vieții inconștiente a afectelor, realizate fără nici o contribuție *originală* din partea facultăților intelectuale. Factorii determinanți ai culturii superioare ar fi „corpul, gesturile, dieta, fiziologia" (*Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 161). Noi nu credem, însă, că astfel de afirmații exprimă spiritul autentic al gîndirii nietzscheene. Așa cum rezultă din contextul în care sînt plasate afirmațiile citate,

Scanned with OKEN Scanner

ele sînt mai degrabă roadele unei febrilități și exagerări polemice, cauzate de dorința de a anihila rapid și cu orice preț interpretarea pur spiritualistă dată culturii de către metafizica platonico-creștină; or, știm că tezele acestei metafizici abstractizante îl predispun pe Nietzsche întotdeauna la explozii și violențe afective, care îi mistifică și pervertesc spiritul originar al gîndirii.

[5] Andler, Charles, *Les précurseurs de Nietzsche*, deuxième édition, Paris, Éditions Bossard, 1920, p. 269 ș.u.

[6] Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche's Werke*, vol. XV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 230.

[7] *Idem*, *Morgenröthe*, în *Nietzsche's Werke*, vol. IV, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1923, p. 173.

[8] *Ibidem.*

[9] *Idem*, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 111.

[10] *Idem*, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 448.

[11] Despre modul cum trebuie să interpretăm afirmația puțin cam restrictivă a lui Nietzsche, prezentă în unele opere ale sale, că voința de putere ar fi principiul metafizic al existenței în ansamblul ei, am făcut referiri speciale în capitolele anterioare.

[12] Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 12, și *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 171.

[13] *Idem*, *Nietzsche's Werke*, vol. XVI, ed. cit., p. 171.

[14] *Ibidem*, p. 169.

[15] *Ibidem.*

[16] *Idem*, *Vorrede* la *Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, pp. 10—11.

[17] *Idem*, *Jenseits von Gut und Böse*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 162.

Nietzsche caută modelul ideal al filozofului metafizician în epoca vechilor greci și îl descoperă în persoana lui Heraclit. Heraclit ar fi expresia cea mai pură a filozofului-artist, întruchiparea desăvîrșită a energiei mitice de crea-

Scanned with OKEN Scanner

ție, „poezia" care „nu poate îmbătrîni niciodată" (Cf. *Nietzsche's Werke*, vol. X, ed. cit., p. 128).

[18] *Idem*, *Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, ed. cit., p. 468.

[19] *Idem*, *Jenseits von Gut und Böse*, ed. cit., p. 116.

[20] În viziunea lui Nietzsche, principiile teoretice ale moralei nu reprezintă decît formele mai esențializate, mai abstracte de exprimare ale normelor de conduită morală. După el, între morală și etică nu există nici o deosebire de conținut, ci o simplă deosebire formală, etica fiind doar expresia prin excelență abstractă (teoretică) a moralei concepute ca arta dirijării comportamentului uman (*Nietzsche's Werke*, vol. XIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903, p. 95 și 171).

[21] Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, în *Nietzsche's Werke*, vol. I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, p. 163.

[22] Teza disocierii între bine și rău în funcție de sprijinul pe care faptele morale îl dau ori nu procesului de stabilizare a existenței de tip mitic sau în funcție de stimulentul pe care îl constituie ele pentru dezvoltarea vieții pe linia trasată de concepția mitică asupra existenței, teza aceasta, spun, nu apare în mod explicit în opera lui Nietzsche. Ea este prezentă, însă, la nivelul implicit al discursului ideatic. O putem „recompune", ținînd seama de următoarele circumstanțe: 1) Nietzsche arată limpede că „bună" poate fi definită numai acea acțiune morală care servește întăririi vieții umane ca manifestare a voinței de putere (autentice), iar „rea" numai aceea care dăunează acestei ipostaze a vieții omului (cf. *Vorrede* la *Zur Genealogie der Moral*, ed. cit., p. 290); 2) în concepția lui, formele de manifestare ale voinței de putere (autentice) la nivelul existenței umane coincid cu ipostazele ei mai mult sau mai puțin influențate de principiile mitice asupra vieții, iar formele de manifestare ale acestei existențe, în calitatea ei de adversar al voinței de putere (autentice), echivalează cu acele ipostaze ale existenței umane care sînt guvernate de principiile concepției istorice asupra vieții. Din îngemănarea celor afirmate mai sus, rezultă în mod clar că, după Nietzsche, binele

Scanned with OKEN Scanner

se înscrie în sfera valorilor de natură mitică, iar răul în sfera valorilor cu un conținut „antimitic" (istoricizant).

[23] Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 154. Despre conceptul nietzschean de ființă completă, de om total, găsim indicații suplimentare în *op. cit.*, p. 163.

[24] *Idem, Götzen-Dämmerung, ed. cit.*, p. 149.

[25] *Idem, Zur Genealogie der Moral*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 304.

[26] *Ibidem*, p. 312.

[27] *Ibidem*, pp. 303—304.

[28] *Ibidem*, p. 317 și 319.

[29] *Ibidem*, p. 309.

[30] *Ibidem*, p. 308.

[31] *Ibidem*, p. 306.

[32] *Idem, Menschliches Allzumenschliches*, tom. I, în *Nietzsche's Werke*, vol. II, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 118.

[33] *Idem, Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, în *Nietzsche's Werke*, vol. VIII, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1919, p. 297.

[34] Analizînd misterele dionisiace, Nietzsche uită, însă, că acestea diferă fundamental, din punctul de vedere al principiilor, de religia elenică politeistă (așa cum o cunoaștem noi din eposul homeric), ele manifestînd — după cum demonstrează numeroși istorici ai religiilor — tendințe monoteiste evidente.

[35] Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 164.

[36] *Ibidem.*

[37] *Idem, Nietzsche's Werke*, vol. XVI, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1922, p. 391.

[38] Nietzsche crede că problema organizării relațiilor dintre membrii unei colectivități, problema ordinii sociale nu poate fi rezolvată decît dacă ne însușim punctul de vedere al concepției mitice. Din acest punct de vedere, norma internă a valorii politice ar fi libertatea. Într-o orînduire guvernată

Scanned with OKEN Scanner

de principii mitice, libertatea echivalează cu acordarea unor posibilităţi nelimitate fiecărui membru al comunităţii pentru a se construi pe sine ca fiinţă desăvîrşită, superioară, ca „supraom". În atmosfera de libertate politică (în înţelesul de mai sus al termenului) pe care ştie s-o întreţină statul fundamentat pe principii mitice, individul este învăţat, de asemenea, să conceapă viaţa umană numai *sub spaecie aeterni*, numai sub semnul metafizicului.

Libertatea pe care o prezervă statul guvernat de principii mitice nu e, totuşi, o libertate absolută; ea nu permite ca omul să devieze în dezvoltarea lui de la principiul armoniei şi echilibrului între afect şi raţiune, pentru a deveni o fiinţă dominată de afecte sau o fiinţă subordonată conştiinţei abstractizante. Pentru Nietzsche, libertatea (politică) nu coincide, deci, cu haosul, ci echivalează cu realizarea unei ordini superioare, de esenţă metafizică, în viaţa omului şi a societăţii în care el trăieşte (libertatea — zice el — este autocreaţie, autoconstrucţie, „autoperfecţionare"; cf. *Nietzsche's Werke*, vol. XI, ed. cit., p. 46 şi vol. XII, ed. cit., p. 251). În credinţa lui, o astfel de libertate nu se poate obţine decît în cadrele de organizare pe care ni le oferă statul ale cărui legi se întemeiază pe o concepţie mitică despre viaţă. Statul guvernat de principii mitice reprezintă cea mai înaltă formă de organizare politică (*Die Geburt der Tragödie*, ed. cit., p. 160). Statul guvernat de principii abstractizante şi antimetafizice (principii care determină, după Nietzsche, însuşi modul de a fi al omului istoric) constituie, în schimb, o formă de organizare politică inferioară.

Nu vom nega, însă, că Nietzsche dă uneori o cu totul altă interpretare valorii politice superioare şi ordinii sociale în care ea se încarnează. Valoarea politică superioară n-ar fi, astfel, — zice el — decît expresia instinctului de dominaţie, a dorinţei ilimitate de putere. Concepţia politică superioară ar proclama ca fundamentale următoarele principii de organizare a relaţiilor dintre oameni: inegalitatea oamenilor (diferenţierea lor în stăpîni şi sclavi), dominaţia celor puternici asupra celor slabi, permanentizarea privilegiilor celor dintîi, respectul absolut pentru autoritate şi dispreţul

Scanned with OKEN Scanner

pentru tot ceea ce semnifică ideile de libertate [*Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 151, *Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, ed. cit., pp. 272—273].

Formele de organizare politică superioare ar fi reprezentate de statul primitiv, de statul roman și de alte cîteva state (rare apariții pe scena istoriei), cum ar fi unele ducate din epoca Renașterii sau imperiul napoleonian, care își iau ca model de structurare a activității politice statul roman. Toate aceste state ar fi aplicat întrutotul principiile politice mai sus-menționate. [Este interesant de arătat că în *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche consideră că prima formă de organizare statală — așa-numitul stat primitiv — nu ar fi apărut în epoca mitică din viața umanității, ci în perioada intermediară între etapa mitică și etapa istorică din viața ei. Statul, susține Nietzsche aici, se constituie prin intervenția unei rase de cuceritori și stăpîni care se impune cu o rapiditate extraordinară în fața unei populații poate mult superioară ca număr, însă lipsită de forță, de vitalitate (ed. cit., p. 382). La originea lui n-ar sta nici un contract social, ci numai instinctul de dominație, de întîlnit numai la cei „aleși", numai la cei puternici, numai la cei înzestrați cu o energie debordantă. Cuceritorii, victorioșii, stăpînii ar fi organizat statele pe deasupra oricăror finalități morale, în virtutea unui pur estetism politic. Creatorii de state ar fi „artiștii" cei mai instinctivi și cei mai irațional care ar fi existat vreodată (ed. cit., pp. 382—383)].

Alături de formele de organizare statală amintite (de valoare superioară), mai întîlnim încă două tipuri de state: unul de valoare medie (monarhia întemeiată pe anumite principii religioase, pe credința că regele este exponentul lui Dumnezeu pe pămînt și că rezolvarea treburilor publice trebuie să se facă în conformitate cu exigențele pe care i le pune omului rațiunea divină), și unul de valoare inferioară, democrația modernă („democrația modernă este forma istorică a decăderii statului", cf. *Menschliches Allzumenschliches*, tom. I, ed. cit., p. 349), cu concepțiile ei raționaliste, egalitariste și utilitariste.

Scanned with OKEN Scanner

Este evident că mai sus-amintita interpretare dată valorii politice superioare face elogiul iraționalismului și antiumanismului. Dar ea nu reprezintă spiritul autentic al gîndirii nietzscheene, ci mistificarea lui, produsă, în mod paradoxal, în cursul polemicii de demistificare a doctrinelor politice care susțin ideea superiorității axiologice absolute a democrațiilor occidentale moderne față de celelalte forme de organizare statală. Mai exact spus, exasperat de elogiul fără limite adus de unii gînditori politici structurilor de guvernare caracteristice acestor democrații, elogiu pe care el îl consideră fără nici un temei, întrucît principiile lor s-ar inspira dintr-o concepție filozofică de natură abstractizantă, îndreptată direct împotriva valorilor sensibile ale vieții, iar ele ca atare ar fi incapabile să aplice în practică ideile de libertate și egalitate între oameni, pe care le consideră a fi normele interne ale valorii politice, Nietzsche se lasă cuprins de febra izbucnirilor afective și procedează la simpla răsturnare a tezelor acestor gînditori, materializată în opțiunea lui pentru statul totalitar, bazat pe ideea de supremație a forței, a puterii, a instinctelor și afectelor agresive.

Dar, așa cum am arătat, altădată Nietzsche susține că forma cea mai înaltă de organizare politică o constituie statul apărut în perioada mitică din viața umanității, statul ale cărui principii de organizare sînt determinate de concepția mitică asupra vieții. Concluzia filozofiei politice a lui Nietzsche este, deci, după noi, aceasta: valoarea politică superioară se înființează ca atare în statul de tip mitic.

[39] Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 81.

[40] *Ibidem.*

[41] În polemica pe care o duce cu principalele teze ale metafizicii raționalisto-abstractizante de inspirație platoniciană, Nietzsche ajunge uneori să declare că determinațiile originare și fundamentale ale existenței umane sînt determinațiile sensibile și că viața omului este dirijată de coaliția instinctelor și afectelor (*Götzen-Dämmerung*, ed. cit., p. 78). Cum trebuie să interpretăm aceste afirmații, am

Scanned with OKEN Scanner

arătat deja în unele intervenții precedente: ca excese polemice cauzate de umoarea de care e stăpînit Nietzsche în fața speculațiilor amintitului tip de metafizică.

[42] *Idem, Die fröhliche Wissenschaft*, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 281.

[43] *Ibidem*, pp. 274—276 și p. 281.

[44] *Idem, Zur Genealogie der Moral*, ed. cit., p. 379.

[45] De observat că deși Nietzsche contestă, în ultimă instanță, totalitatea atitudinilor și practicilor religioase, el nu introduce în rîndul religiilor inferioare și religiile păgîne (politeiste), considerînd că, spre deosebire de primele, secundele confirmă, în postulatele și ritualurile lor specifice, viața pămîntească a omului ca valoare pozitivă.

[46] De remarcat că după opinia lui Nietzsche, ideea unui Dumnezeu transcendent nu ar fi caracteristică învățăturii originare a creștinismului, propovăduite de Isus, ci doctrinei creștine ulterioare, create de Sf. Pavel și de alți gînditori mistici. În viziunea lui Isus — susține Nietzsche — împărăția lui Dumnezeu nu vine după timpul omului și nu începe după moarte, ea „este o experiență a inimii, se află pretutindeni și nu e nicăieri" [*Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, ed. cit., p. 261].

[47] Nietzsche, Friedrich, *Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, ed. cit., p. 236.

[48] *Idem, Zur Genealogie der Moral*, ed. cit., pp. 447—448.

[49] *Idem, Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, ed. cit., p. 235.

[50] În legătură cu modul în care ideea păcatului, precum și ideea răsplatei sau pedepsei omului în viața de dincolo se reflectă în religia creștină, Nietzsche face precizarea că aceste idei nu aparțin învățăturii originare a creștinismului, învățăturii lui Christos, ci dezvoltărilor ulterioare ale doctrinei creștine (*Umwerthung aller Werthe* . . ., ed. cit., p. 258).

[51] Nietzsche, Friedrich, *Umwerthung aller Werthe (I. Buch: Der Antichrist)*, ed. cit., pp. 271—272.

[52] *Ibidem*, p. 239.

[53] *Ibidem*, p. 235.

Scanned with OKEN Scanner

VI. TREI MOMENTE DIN ISTORIA GÎNDIRII: NIETZSCHEANISMUL, FILOZOFIA VIEȚII, EXISTENȚIALISMUL

În acest capitol vom încerca să fixăm cît mai exact cu putință locul pe care-l ocupă Nietzsche în ansamblul filozofiei idealiste moderne și contemporane. A discuta această problemă — una din cele mai controversate din întreaga exegeză critică a operei lui Nietzsche — înseamnă, în esență, a analiza, în mod riguros și lipsit de orice fel de prejudecăți, raporturile dintre gîndirea filozofului german și gîndirea principalilor reprezentanți ai filozofiei vieții (Lebensphilosophie) și ai existențialismului ateu (reprezentanții acestui din urmă curent filozofic îi continuă, într-o anumită măsură, pe reprezentanții lui Lebensphilosophie), pentru a stabili dacă acei interpreți (destul de numeroși) care susțin că Nietzsche se înscrie în rîndurile „filozofilor vieții" și apare ca un precursor al existențialismului ateu au sau nu au dreptate. Anticipînd concluziile noastre, vom spune că Nietzsche nu poate fi considerat nici ca un reprezentat al filozofiei vieții și nici ca un precursor al existențialismului, gîndirea lui constituind, în cadrul mai general al filozofiei idealiste, o direcție originală de investigație.

Urmează să examinăm acum comparativ rezolvările date principalelor probleme filozofice de către „filozofii vieții" și existențialiștii atei, pe de o parte, și de către Nietzsche, pe de altă parte.

Să vedem, mai întîi, care este concepția filozofilor vieții în problemele de metafizică, de gnoseologie, de morală, de religie și de estetică și, comparativ, care este concepția lui Nietzsche referitoare la ele.

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie să precizăm că prezentarea conceptelor fundamentale în jurul cărora se structurează mișcarea de idei numită filozofia vieții se va face scoțîndu-se în evidență ceea ce îi apropie pe principalii ei reprezentanți și lăsînd oarecum în umbră ceea ce îi desparte; în acest scop ne vom folosi în special de textele acelor filozofi pe care noi îi considerăm a fi cei mai „puri" purtători de cuvînt ai acestui curent, cei mai fideli transmițători ai sensurilor sale profunde și autentice — Bergson, Simmel, Unamuno, Dilthey; de remarcat, în fine, că fiecare din acești gînditori va fi discutat numai în măsura în care soluțiile oferite de ei problemelor pe care le ridică un capitol sau altul al filozofiei se atașează sau nu de ceea ce am numi spiritul „ideal" sau norma internă primă a amintitului curent filozofic.

Care este, în viziunea filozofiei vieții, principiul ultim (metafizic) al existenței în ansamblul ei? Acest principiu este pentru ea viața însăși, în calitatea ei de energie creatoare inepuizabilă care se dezvoltă în virtutea propriilor sale scopuri, fără intervenția din exterior a providenței divine, ce i-ar impune ei, adică vieții ca exigență eternă de creație, realizarea unui plan de ansamblu conceput anterior actului prin care ea se obiectivează (cum susține doctrina finalismului extern) și, de asemenea, fără intervenția vreunor legi matematice ascunse undeva în bogăția de detalii a unor circumstanțe naturale, legi care ar determina formele ei particulare de manifestare să se structureze și să funcționeze asemenea unor mașini, unor mecanisme (cum susține teoria mecanicistă).

Viața luată în sensul ei pur și absolut, în sensul de principiu necondiționat de creație este — susține Bergson, de exemplu — centrul de iradiere atît al anorganicului (al materiei), cît și al organicului (al vieții propriu-zise). Dar în timp ce organicul se constituie prin dezvoltarea neîncetată a determinațiilor originare ale acestui centru de iradiere, anorgani-

Scanned with OKEN Scanner

cul (materia) se constituie prin formarea unor determinații opuse din punct de vedere calitativ acestor determinații. S-ar putea defini organicul ca „o realitate care se face", ca o continuă acumulare de energie, iar materia ca o realitate care se „desface", ca o continuă degradare și pierdere de energie[1]. Viața, ca principiu necondiționat de creație, ar genera, deci, două direcții diferite de devenire: a vieții propriu-zise, a existenței organice, și a materiei, a existenței anorganice. Punîndu-se ca pură esență de sine și determinînd evoluția necontenită a datelor ei originare, viața, ca principiu necondiționat de creație, s-ar autoconstitui ca viață propriu-zisă, ca existență organică. Punîndu-se ca pe ceva opus ei, ca pe propriul ei altul și determinînd involuția necontenită a elementelor ei originare, ea s-ar autoconstitui ca existență anorganică, ca materie. Viața manifestată ca esență pură a centrului de iradiere al tuturor lucrurilor, a energiei universale, este o permanentă mișcare ascendentă și o continuă creație de forme noi[2]. Comparînd-o cu ea, observăm că materia „are tendința de a se constitui în sisteme izolabile", închise, „care se pot trata geometric"[3] și care nu cunosc decît schimbări repetabile la infinit. Pentru structurile organice, timpul este o durată concretă, este o neîntreruptă iradiere de noutate, este o sucesiune de momente calitativ noi unele în raport cu altele, este — spus pe scurt — un timp ireversibil. Pentru sistemele materiale, în schimb, timpul „nu este decît o abstracție"[4], nu este decît un număr determinat de simultaneități sau corespondențe care rămîne mereu identic cu el însuși, indiferent de „natura intervalelor care separă corespondențele unele de altele"[5], sau nu este decît o unitate de momente care se derulează în felul unui film cinematografic, indicîndu-ne că fenomenele materiale sînt „calculabile dinainte"[6], nu este, deci, — spus pe scurt — decît un timp reversibil.

Scanned with OKEN Scanner

Filozofia vieţii echivalează acest principiu metafizic al existenţei în ansamblul ei, care este viaţa în înţelesul de creativitate inepuizabilă ce îşi are scopurile numai în ea însăşi, cu Dumnezeu[7]. Această procedare se reclamă în mod evident de la o perspectivă panteistă asupra existenţei. Este interesant de arătat că filozofia vieţii nu se mulţumeşte numai cu a desemna ca „fiinţa" însăşi a totalităţii existenţiale elanul creator al vieţii sau, ceea ce este unul şi acelaşi lucru pentru ea, pe Dumnezeu (aşa cum vom vedea, existenţialismul ateu pune la temelia acestei totalităţi neantul . . .), ci neagă pur şi simplu însăşi ideea de neant. Viziunea tradiţională asupra fiinţei şi a neantului, precum şi asupra raporturilor dintre ele, tinde — arată Bergson — să definească neantul ca pe un fel de „substrat" sau „receptacul" preexistent, „dacă nu de fapt", atunci „cel puţin de drept", fiinţei, iar fiinţa ca pe un plin brodat pe „canavaua vidului", ca pe un tot real suprapus „neantului"[8]. Ideea că neantul sau, mai exact, neantul absolut este o abolire a întregului existenţial, este nonexistenţa, este vidul absolut se mărturiseşte, însă, a fi „o pseudoidee", „un simplu cuvînt"[9]. De fapt, „a suprima un lucru consistă în a-l înlocui prin altul", „a gîndi absenţa unui lucru nu este posibil decît prin reprezentarea mai mult sau mai puţin explicită a prezenţei altui lucru"[10]. Se poate spune chiar că „în ideea unui obiect conceput ca neexistînd" se găseşte ceva mai mult decît „în ideea aceluiaşi obiect conceput ca existînd, căci ideea obiectului *neexistînd* este necesarmente ideea obiectului *existînd*, cu, în plus reprezentarea unei excluderi a acestui obiect de către realitatea actuală luată în bloc"[11], iar, finalmente, se poate trage concluzia că în ideea neantului, a nimicului se ascunde, în fond, tot ideea „întregului", a fiinţei, „cu, în plus, o mişcare spirituală care saltă indefinit de la un lucru la altul, refuză de a sta pe loc, şi (îşi) concentrează întreaga

Scanned with OKEN Scanner

sa atenţie asupra acestui refuz, nedeterminîndu-şi niciodată poziţia sa actuală decît prin raport cu ceea ce tocmai a părăsit“[12].

Pe aceeaşi poziţie, de contestare a ideii că neantul ar fi opusul însuşi al existenţei, că neantul ar fi nonrealitatea însăşi, pare să se situeze şi Simmel; el susţine, de exemplu, că moartea este „inerentă“ „încă de la început“ vieţii, că este un eveniment care aparţine de însăşi esenţa acesteia, că este un fenomen în care viaţa, conservîndu-se totuşi ca viaţă (ca act), se transcende pe sine „în jos“, „coboară“, se diminuează[13].

În concepţia filozofilor vieţii, viaţa este, în esenţa ei, un proces de natură imaterială. Desigur, ea „este ataşată de materie“ şi mărginită chiar, în unele momente ale evoluţiei sale, de „legile generale ale materiei inerte“[14]. Dar privită în ansamblu, viaţa ne descoperă spectacolul unei evoluţii graduale, a unui progres, a unei creşteri, deci un spectacol diferit de cel pe care ni-l oferă devenirea materiei. „Termenul“ final, capătul evoluţiei însăşi îl constituie omul: omul singur este cel care dezvoltă „indefinit“ atributele fundamentale ale mişcării vitale: invenţia, creaţia, libertatea[15]. Însă atît la baza vieţii umane, cît şi la baza vieţii vegetale şi animale stă unul şi acelaşi principiu: principiul acţiunii, al transformării, al creaţiei. Acest principiu este considerat a fi nu numai de natură imaterială, ci şi de natură iraţională.

Am văzut că pentru filozofii vieţii, viaţa în sensul ei absolut este mobilitate, transformare, creştere, evoluţie. Dar — susţin ei — viaţa se poate împlini ca viaţă absolută (ca mişcare fără răgaz[16], ca mobilitate perpetuă[17]) numai pentru că ea are posibilitatea să se construiască pe sine şi într-un sens contrastant cu viaţa absolută, şi anume ca existenţă care şi-a înstrăinat, într-o anumită măsură, esenţa pură a vieţii (procesul, mişcarea) şi a devenit oarecum ceva diferit de ea („mai mult decît viaţa“ — spune Sim-

Scanned with OKEN Scanner

mel[18]), epuizîndu-se în forme, în configuraţii relativ stabile; într-adevăr, această lume de forme funcţionează ca un fel de obstacol pe care şi-l creează încontinuu viaţa însăşi pentru a-şi menţine în permanenţă „vii“ instinctele dinamice şi, deci, pentru a se putea realiza în permanenţă nu numai ca viaţă înstrăinată de esenţele ei pure, dar şi ca viaţă care le cuprinde şi le revelează. Se poate, deci, spune că viaţa în sensul ei absolut este o continuă depăşire şi spargere a formelor actual limitative ale vieţii (este „mai mult viaţă“, după cum spune Simmel[19]), este acţiunea care se intensifică şi se extinde mereu[20]. În absoluitatea ei, viaţa este transcendere a limitelor determinate, a formelor relativ rigide sau, întrebuinţînd formula paradoxală a lui Simmel, este transcendere de sine însăşi[21].

„Stofa“ însăşi a vieţii, mai exact spus, a vieţii luate în înţeles absolut, este timpul ireversibil, durata ireversibilă[22]. Viaţa în sensul ei absolut este o continuă mişcare şi transformare. Ea este iradiere neîntreruptă de noutate. Schimbîndu-se, „ea împiedică o stare, fie ea chiar identică la suprafaţă cu sine însăşi, să se repete vreodată în profunzime“[23].

Timpul caracteristic sistemelor organice este, deci, un timp al transformărilor şi creşterilor calitative. El se manifestă ca o succesiune neîntreruptă de evenimente profund originale unele în raport cu altele. Dacă am izola unul din aceste momente din unitatea lor indivizibilă (aşa cum sîntem nevoiţi să facem, de fapt, pentru a putea sesiza viaţa în concretivitatea ei individuală nemijlocită), am observa că el nu poate fi niciodată ceva încremenit, fix, închis asupra lui însuşi, că el nu poate fi niciodată o simplă „prezenţă“, un „prezent punctual“, cum zice Simmel[24], deoarece „include“ în sine trecutul cu o parte din determinaţiile lui originare şi se depăşeşte mereu înspre viitor[25].

Scanned with OKEN Scanner

Să vedem, în sfîrşit, cum se conturează raportul dintre viaţă şi istorie în viziunea filozofiei vieţii. După Simmel — poate cel mai interesant dintre reprezentanţii acestui curent filozofic în analizarea temei respective — viaţa în înţelesul ei absolut, de „mai mult viaţă", de curgere nestăvilită, de elan nemărginit, constituie elementul generator al istoriei. Pentru a obţine împlinirea sa lăuntrică, înspre care tinde cu toate puterile, deci pentru a se manifesta ca o curgere fără răgaz, ca un proces neîntrerupt, ca o mişcare continuă, viaţa în sensul ei absolut are nevoie de sprijinul unor „forţe" care să joace rolul de obstacole stimulatoare pentru evoluţia ei de ansamblu; aceste „forţe" — pe care şi le creează ea însăşi — sînt valorile de cultură şi de civilizaţie ale umanităţii. În procesul de elaborare, de structurare, de concretizare a acestor valori se produce, însă, un fenomen paradoxal. Factorul care a declanşat procesul de formare a valorilor culturale şi civilizatorice era viaţa în sensul ei absolut; dar pe parcursul acestui proces ea începe să se înstrăineze de esenţele ei pure, iar odată cu încheierea lui se poate constata că a devenit, în fond, altul ei: tendinţă retroactivă de a încetini şi chiar opri ritmul creator al transformărilor, de a diminua şi chiar anihila „mobilitatea productivă a sufletului"[26]. Între „mai mult viaţă" *(Mehr-Leben)* şi „mai mult decît viaţă" *(Mehr-als-Leben)*, între viaţa luată în esenţa ei pură şi forma de cultură sau de civilizaţie, între viaţa în sens absolut şi istorie (în ale cărei singure structuri se poate adăposti viaţa spirituală a umanităţii) se instaurează, astfel, un conflict permanent. Viaţa în înţelesul ei absolut năvăleşte peste formele culturale şi civilizatorice (peste structurile istorice) pe care, înstrăinîndu-se de sine, le-a creat tot ea (ştim în ce scop) şi le distruge, dar numai pentru a crea altele noi, pe care la rîndul lor le anihilează şi tot aşa, într-o serie infinită.

Scanned with OKEN Scanner

În concluzie, metafizica filozofiei vieţii este o metafizică a imanenţei, iar nu a transcendenţei. Ea pune la baza existenţei în ansamblul ei un principiu imanent acesteia (viaţa), pe care îl înţelege ca pe un fel de energie creatoare inepuizabilă, care progresează în virtutea propriilor ei scopuri şi tendinţe. Deşi are un alt conţinut şi o altă structură decît materia inertă, decît anorganicul, viaţa (în înţelesul ei absolut) ar determina chiar şi apariţia materiei inerte, a anorganicului, ca pe ceva opus ei, ca pe „altul" ei. Viaţa — consideră reprezentanţii acestui curent filozofic — este un proces creator perpetuu, ale cărui energii profunde sînt de natură imaterială şi iraţională. Ei afirmă că dacă procesele şi manifestările vieţii se derulează în conformitate cu criteriile specifice timpului ireversibil, fenomenele materiale „devin", în schimb, în conformitate cu normele interne ale timpului reversibil. După opinia lor, istoria este creaţia unei puteri care, într-un sens, o transcende (a vieţii în calitatea ei de energie nestăvilită, de curgere fără răgaz), dar care, în alt sens, îi este imanentă (căci „motorul" istoriei este tot un conţinut de viaţă, dar un conţinut de viaţă înstrăinat de esenţa lui originară). Istoria ar fi singurul cadru în care s-ar putea desfăşura existenţa spirituală a umanităţii. La baza ei, ca dealtfel, la baza totalităţii vieţii, stau — susţin reprezentanţii filozofiei vieţii — forţe de natură iraţională.

Metafizica filozofiei vieţii este în exclusivitate o metafizică a existenţei. Ea respinge ideea de neant, considerînd-o o pseudoidee, şi se străduieşte să gîndească „direct" — nefăcînd, deci, apel la ceea ce unul din reprezentanţii ei numeşte „fantoma neantului"[27] — şi să arate că ea (existenţa) este o realitate suficientă sieşi.

Şi metafizica lui Nietzsche este o metafizică a imanenţei. Principiul metafizic al existenţei în ansamblul ei nu este, însă, pentru Nietzsche, viaţa, ci

Scanned with OKEN Scanner

o forță (voința de putere sau, mai exact, principiul zarathustrian) care determină formarea atît a vieții, cît și a anorganicului.

În calitatea lor de „emanații" ale unuia și aceluiași principiu metafizic, cele două domenii de existență — susține Nietzsche — au conținuturi care sînt, în esența lor, identice (știm că în concepția reprezentanților filozofiei vieții, conținuturile celor două domenii de existență diferă substanțial între ele). Dar care este compoziția acestui principiu? El reunește în conținutul lui elementele materiale cu elementele ideale, determinațiile sensibile cu determinațiile suprasensibile. Elementele „ideale", determinațiile suprasensibile sînt considerate a fi, însă, forțele active, puterile diriguitoare ale structurilor existențiale. Din această ultimă opinie rezultă cu claritate caracterul spiritualist al metafizicii nietzscheene. În acest punct, ea se apropie de metafizica filozofiei vieții. Dar ea se desparte iarăși de aceasta atunci cînd susține că energiile profunde ale existenței umane originare nu sînt energiile iraționale, ci energiile „mitice", adică energiile care vizează realizarea colaborării armonioase între viața irațională și viața rațională a omului, între disponibilitățile sale senzorialo-afective și acelea raționale.

Spre deosebire, apoi, de metafizica filozofiei vieții, metafizica nietzscheană consideră că modalitatea temporală în care „ființează" atît existența neumană în ansamblul ei (existența neumană organică și anorganică), cît și existența umană în ansamblul ei este timpul ciclic, reversibil (pentru filozofia vieții timpul reversibil este caracteristic doar sistemelor materiale; lumea organică, umană și neumană, — afirmă ea — trăiește într-o durată ireversibilă). În sfîrșit, metafizica nietzscheană mai susține (altă deosebire față de metafizica filozofiei vieții) că viața spirituală a umanității nu se concretizează numai în structuri de tip istoric (inferioare, după ea, datorită faptului că

Scanned with OKEN Scanner

ar fi generate de energiile unei conștiințe abstractizante, de energiile unei conștiințe care nu mai simte pulsul vieții sensibile), ci și în structuri de tip mitic (superioare, după ea, celor dintîi, pentru că în ele și prin ele oamenii s-ar construi pe ei înșiși ca totalități armonioase și ființe fericite). Este interesant de remarcat că pentru a sublinia lipsa de valoare a conținuturilor și formelor fazei istorice din viața umanității, Nietzsche procedează la o substituire metaforică de termeni, echivalînd această fază cu neantul, cu nimicul. Pentru termenul de neant el nu întrebuințează decît această accepțiune metaforică, astfel încît se poate spune că, întocmai ca filozofii vieții, el respinge ideea neantului ca opus al ființei și vede în ea o simplă ficțiune a minții noastre.

Filozofia vieții dă și teoriei cunoașterii o întemeiere metafizică. Activitatea de cunoaștere, susține, de exemplu, Simmel, își are originea în tendința vieții de a se depăși neîncetat pe sine și de a se pune într-o formă relativ rigidă (și, deci, relativ înstrăinată de atributele ei primare), destinată, însă, paradoxal, să-i favorizeze dezvoltarea în direcția manifestării sale ca mobilitate, curgere, devenire[28]. Formele în care se obiectivează cunoașterea ar avea, în ultimă instanță, menirea de a-i arăta omului că principiile originare ale vieții sale îi pretind să facă din ea un nestăvilit elan creator, o mișcare ce sparge toate formele relativ închise în care se „adăpostește" existența spirituală la un moment dat și să se extindă dincolo de ele. Cunoașterea nu este, deci, un act gratuit, ea răspunzînd unor exigențe vitale fundamentale. Bergson spune că facultățile noastre de cunoaștere sînt ceea ce sînt, întrucît îndeplinesc un rol util, întrucît corespund unor necesități imperioase ale vieții[29], iar Unamuno afirmă și el că actul de cunoaștere se află „în serviciul nevoii de a trăi"[30]. Cunoaștem numai atît cît ne permite „viața" să cunoaștem, numai atît cît consideră ea că trebuie să

Scanned with OKEN Scanner

cunoaștem pentru a-i favoriza dezvoltarea. Și întrucît viața noastră este, în esența ei, conștiință, cunoaștem atît cît ne permite conștiința să cunoaștem și pînă la adîncimea la care ea ne permite să ajungem. Conștiința poate alege între a-și fixa atenția asupra propriei sale activități (asupra vieții interioare) și a și-o îndrepta asupra lumii exterioare. (De precizat că problema raportului dintre conștiință și existență, dintre subiect și obiect este rezolvată susținîndu-se teza că existența obiectivă depinde de experiența noastră personală și e de neconceput fără intervenția conștiinței noastre, care îi dă o formă determinată de atributele proprii facultăților ei cognitive, susținîndu-se teza că obiectul depinde de subiect și apare ca obiect, deci ca un lucru distinct de eul cunoscător, numai în actul de conștiință. Orice „lucru exterior — afirmă Dilthey — îmi este dat numai ca o legătură de fapte și procese ale conștiinței; obiectul, lucrul există numai pentru și într-o conștiință“[31]. Din existența exterioară — spune și Unamuno — eu pot să cunosc numai acea parte pe care dorește să o delimiteze conștiința mea și numai în forma în care ea dorește să o delimiteze[32]. Filozofia vieții nu merge pînă la a susține că lumea exterioară este o simplă proiecție a minții noastre și că singura realitate substanțială ar constitui-o conștiința, așa cum procedează solipsismul. Dar ea susține că în procesul de cunoaștere, obiectul nu poate apare ca un lucru cu o existență de sine stătătoare și ca o structură obiectivă, pe care subiectul ar fi obligat să o reproducă în întregime sau aproape în întregime, ci ca o configurație rezultată în urma acțiunii de modelare întreprinse de facultățile cognitive ale subiectului.)

Poate ea (conștiința) cunoaște ceva în mod absolut? Fără îndoială. Dar absoluitatea cunoașterii noastre este condiționată de două elemente: de specificul materialului pe care conștiința îl cercetează și de forma pe care o îmbracă ea în actul de cunoaștere.

Scanned with OKEN Scanner

Conştiinţa, zice Bergson, de exemplu, nu va putea cunoaşte în mod absolut decît viaţa (în ambele ei întruchipări: ca viaţă interioară, subiectivă — şi ca viaţă exterioară, obiectivă) şi materia ca flux indivizibil şi mişcare inversă mişcării specifice vieţii, şi numai dacă se va exercita asupra lor în calitate de comprehensiune intuitivă (iraţională). Despre un alt aspect al existenţei, materia secţionată în corpuri distincte, conştiinţa, pusă ca act de cunoaştere conceptual, nu ne va putea da decît informaţii parţial adecvate determinaţiilor lui.

Dintre reprezentanţii filozofiei vieţii, Bergson dă cele mai remarcabile dezvoltări acestei probleme de teorie a cunoaşterii, fapt pentru care, în continuare, ne vom referi, în comentariile noastre, aproape în exclusivitate la el. Principala întrebare pe care şi-o pune Bergson, în această ordine de idei, este aceasta: de ce gîndirea teoretică (inteligenţa speculativă, cum zice el), singura facultate spirituală care intenţionează să surprindă determinaţiile *fundamentale* ale obiectelor materiale distincte, nu ne dă decît cunoştinţe relative, superficiale, „formale" despre ele? (Este cazul să precizăm acum în ce anume constă specificul concepţiei lui Bergson asupra materiei şi asupra formelor de cunoaştere prin care avem posibilitatea să ne-o apropriem. După el, privită în ceea ce este ea originar, materia s-ar înfăţişa ca fluxul indivizibil al unei „acţiuni care se desface"[33], ca o „evoluţie automatică şi riguros determinată"[34]. Această viziune asupra materiei ar fi opera intuiţiei „supraintelectuale". O altă viziune asupra materiei ne-ar oferi simţurile şi inteligenţa. Pentru acestea, materia ia „forma de părţi în întregime exterioare altor părţi"[35], pentru acestea materia se decupează într-o serie nesfîrşită de obiecte distincte şi legate între ele după o ordine geometrică riguroasă). Răspunsul la această întrebare — zice Bergson — poate fi dat numai dacă ţinem seama de faptul că gîndirea teoretică (inteli-

Scanned with OKEN Scanner

genţa speculativă) este o facultate spirituală care derivă din gîndirea (inteligenţa*) obişnuită, în urma unui proces de complexificare a operaţiilor abstracte specifice acesteia. Or, prin ce anume se caracterizează gîndirea (inteligenţa) obişnuită? Gîndirea (inteligenţa) în stare naturală este o facultate destinată, în primul rînd, unor scopuri utilitare: ea urmăreşte să ne facă din ce în ce mai mult stăpîni pe materie. Acesta este motivul pentru care ea va reţine din obiectele izolate în lumea exterioară numai suprafeţele şi contururile lor, numai „forma" lor, numai acele calităţi de a căror existenţă trebuie neapărat să ştie, pentru a putea interveni asupra acestor obiecte, în vederea transformării lor în instrumente utile acţiunilor pe care intenţionăm să le întreprindem[36].

Gîndirea teoretică (inteligenţa speculativă) vizează şi ea, întocmai ca gîndirea (inteligenţa) în stare naturală din care derivă, realizarea unor scopuri practice (chiar cînd speculează, zice Bergson, inteligenţa „se préoccupe encore d'agir, la valeur des théories scientifiques se mesurant toujours à la solidité de la prise qu'elles nous donnent sur la réalité"[37]) — şi de aici rezultă înclinaţia ei pentru contingent, convenţional şi simplificare, înclinaţie care caracterizează, dealtfel, şi travaliul gîndirii (inteligenţei) obişnuite. Într-adevăr, cum se comportă gîndirea teoretico-ştiinţifică? Pentru a putea stăpîni cît mai bine obiectul sau obiectele, ea reduce diferenţele de calitate între diferitele manifestări sensibile ale obiectului sau obiectelor la diferenţe de cantitate[38]. Pe urmă, ea alege unele mărimi variabile, aplică unele unităţi de măsură convenţionale şi decretează că o anumită mărime este funcţie de aceste variabile. În acest fel, ea a stabilit o lege, a stabilit un raport

---

* După cum se ştie, pentru Bergson, termenul de inteligenţă este sinonim cu termenul de cunoaştere conceptuală, raţională, cu termenul de gîndire sau cu cel de raţiune.

Scanned with OKEN Scanner

constant, fix, invariabil, în conformitate cu care — pretinde ea — fenomenele materiale s-ar reproduce cu regularitate. Fără îndoială, operația prin care s-a ajuns la obținerea unor legi este o operație „tout humaine", este o operație artificială, convențională[39]. Numai omul măsoară, numără, raportează. Natura nu procedează în felul acesta. Cu toate acestea, legile nu sînt niște false construcții ale spiritului. Cauza este aceea că ele se bazează pe niște operații despre care se poate spune că vin în prelungirea tendințelor spre regularitate și ordine geometrică pe care le manifestă procesele specifice materiei decupate în corpuri distincte. Desigur, formarea operațiilor abstracte ale gîndirii (ale inteligenței) este un eveniment care coincide cu un act de idealizare și „absolutizare" a amintitelor tendințe inerente materiei date ca o juxtapunere de obiecte separate, dar ea nu constituie, în nici un caz, un element de falsificare a lor. Întocmai ca operațiile logice pe care se bazează, și legile științifice recurg la procesul de idealizare și absolutizare a unor manifestări caracteristice materiei inerte; și, întocmai ca și aceste operații, deși idealizează și absolutizează, ele nu falsifică, totuși, realitatea lor. Legile în care se exprimă, în cele din urmă, puterea de cunoaștere a gîndirii teoretice (a inteligenței speculative) constituie, așadar, reprezentări adecvate într-o măsură covîrșitoare anumitor aspecte ale lumii materiale. Dar — și aceasta este constatarea principală pe care trebuie să o facem — ele se poartă numai asupra datelor exterioare, „formale", superficiale ale corpurilor materiale, neavînd capacitatea de a le surprinde determinațiile calitative fundamentale.

În concluzie, deci, în concepția lui Bergson, gîndirea (inteligența), în ambele ei manifestări (de gîndire sau inteligență în stare naturală și de gîndire sau inteligență teoretică, speculativă), este facultatea cognitivă care „reproduce", care „reflectă" as-

Scanned with OKEN Scanner

pectele „formale", exterioare, superficiale ale obiectelor materiale distincte. Acesta este motivul pentru care trebuie să spunem că ea nu ne oferă cunoştinţe absolute despre obiectele în care este decupată materia inertă, ci numai cunoştinţe relative.

Să mai adăugăm, în treacăt, şi o altă idee a lui Bergson, şi anume pe aceea că intelectul („inteligenţa") poate opera şi asupra obiectelor vii, dar dîndu-ne despre ele numai informaţii false. Intelectul — zice gînditorul francez — va trata corpurile vii[40] în mod „mecanic", aşa cum tratează şi obiectele inerte; în loc să înţeleagă viaţa ca mobilitate reală şi ca iradiere neîntreruptă de noutate, el o va comprehenda ca imobilitate (ori, ceea ce este, în fond, unul şi acelaşi lucru, ca mobilitate compusă dintr-o serie de imobilităţi) sau o va comprehenda ca o sucesiune de „creaţii" lipsite de noutate (pentru intelect, producerea lor coincide cu simplul act de aranjare într-o ordine diferită a unor elemente preexistente), ca o succesiune de fenomene calculabile dinainte.

Despre materia structurată în corpuri distincte nu vom putea, deci, obţine niciodată cunoştinţe absolute. Dar despre materia manifestată ca flux indivizibil de acţiuni care se „desfac", vom putea obţine astfel de cunoştinţe. Cînd şi cum are loc acest eveniment? Simultan cu actul prin care conştiinţa noastră, determinîndu-se ca şi cunoaştere intuitivă, sesizează dintr-o dată specificul însuşi al vieţii, sesizează deci că viaţa este creaţie neîntreruptă, iradiere continuă de noutate, evoluţie, mişcare ascendentă, are loc şi actul prin care conştiinţa noastră, determinîndu-se tot ca şi cunoaştere intuitivă, cucereşte viziunea nemijlocită a materiei ca un proces lipsit de noutate în manifestările lui succesive, ca involuţie şi mişcare descendentă, cucereşte, deci, viziunea ei ca realitate structurată invers decît viaţa[41].

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce caracterizează, însă, în primul rînd intuiţia — zice Bergson — este excepţionala ei capacitate de a surprinde esenţa însăşi a vieţii. Aceasta se explică prin faptul că ea este singura funcţiune a spiritului care „merge în sensul însuşi al vieţii[42], aceasta se explică, deci, prin faptul că ea este un act spontan, liber, dezinteresat, unic, indivizibil şi emanînd o nesfîrşită simpatie pentru obiectul viu supus cunoaşterii sale. În intuiţie, Bergson descoperă, în primul rînd, actul de cunoaştere simpatetică şi imediată a acestui obiect în ceea ce el are unic şi inanalizabil. Intuiţia — afirmă el — este contactul direct şi uneori chiar coincidenţa subiectului cu obiectul[43] (viu).

Aşadar, pentru filozofia vieţii, intuiţia este mijlocul de cunoaştere iraţională (dominat de factori afectivi) prin intermediul căruia putem atinge absolutul.

Ne mai rămîne să vedem acum dacă nu cumva, după ce au stabilit diferenţa şi contrastul dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea raţională, filozofii vieţii n-au trecut la punerea celor două forme de cunoaştere în relaţii de excludere. Adevărul este că filozofia vieţii analizează problema raportului dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea raţională din două puncte de vedere deosebite: unul care nu exclude posibilitatea ca intuiţia să poată fi impregnată de unele elemente logice, raţionale (reprezentanţi principali, Bergson şi Dilthey), şi altul care elimină posibilitatea unei astfel de colaborări, văzînd în raţiune adversarul implacabil al intuiţiei şi al afectului (reprezentanţi principali, Unamuno şi Klages). O ramură a filozofiei vieţii va interpreta, deci, intuiţia ca un mijloc iraţional de cunoaştere (străin, dar nu absolut contrar raţiunii), iar o altă ramură o va interpreta, prin urmare, ca un mijloc antiraţional de cunoaştere (absolut contrar raţiunii). Bergson, de pildă, susţine că pentru a se putea transmite, intui-

Scanned with OKEN Scanner

ţiile trebuie să cheme în ajutor intelectul („inteligenţa") şi să se pătrundă de idei, de preferinţă de ideile cele mai concrete, de ideile înconjurate încă de „une frange d'images"[44]. Demne de interes sînt şi reflecţiile lui Dilthey. Trăirea (Erlebnis), care este mijlocul de cunoaştere imediată, nemijlocită a vieţii noastre sufleteşti, precum şi baza pentru înţelegerea (Verstehen) formelor de viaţă aflate dincolo de cercul restrîns al experienţei eului (înţelegere care nu este în fond decît trăirea revărsată în exterior şi raportată la celelalte persoane, la comunităţile omeneşti şi la diversele valori în care se exprimă viaţa spirituală), îi apare, desigur, lui Dilthey ca o activitate iraţională, dominată de centrul afectiv al fiinţei noastre. „În trăire — spune Dilthey — acţionează împreună evenimentele *întregii* emoţionalităţi a sufletului"[45]. Acest flux general de simţire este cel care ne revelează dintr-o dată faptul că viaţa noastră sufletească este un conex de influenţe, o unitate dinamică de evenimente, o structură în care fiecare eveniment izolat se leagă imediat de o mulţime de alte evenimente şi participă, astfel, la viaţa întregului. În esenţa ei, trăirea este, deci, un act de natură afectivă şi intuitivă, un act diferit de actul raţional. Cu toate acestea, ea nu exclude posibilitatea conlucrării dintre ea şi un anumit tip de operaţii logice. De fapt, în experienţa noastră interioară „trăirii i se alătură", conţinute într-o unitate dinamică, într-un conex, „activităţile logice elementare" — deosebirea, identificarea, reunirea, abstragerea etc.[46] Toate aceste activităţi, care se desfăşoară cu o rapiditate uimitoare, aproape instantaneu şi numai în strînsă legătură unele cu altele, îi dau trăirii claritatea şi limpezimea, pe care ea nu le-ar putea cîştiga dacă ar rămîne prizoniera unei pure, unei imaculate afectivităţi[47]. Din aceste operaţii logice elementare derivă operaţiile logice mai

Scanned with OKEN Scanner

complicate, caracteristice gîndirii abstracte, raţiunii propriu-zise[48].

Aşa cum spuneam, acestei direcţii de gîndire, care nu exclude posibilitatea ca intuiţia să fie impregnată de unele elemente raţionale, i se opune o altă direcţie, care, excluzînd o astfel de posibilitate, nu defineşte intuiţia ca un simplu mijloc de cunoaştere iraţională, ci ca forma însăşi de exprimare a cunoaşterii antiraţionale. Iată-l, de exemplu, pe Unamuno, unul dintre principalii reprezentanţi ai celei de a doua direcţii de gîndire din cadrul acestui curent filozofic (filozofia vieţii). Intuiţia — zice el — creşte întotdeauna dintr-un sentiment de nemărginită iubire pentru viaţă, din dorinţa pasionată de a ne salva şi de a salva lumea de la pieire, din setea de nemurire. Ea este mai întîi credinţă — credinţă în existenţa unei „conştiinţe eterne şi universale care ne cunoaşte şi ne iubeşte“[49] şi al cărei scop final este realizarea perpetuităţii sufletului uman, — credinţă, deci, în existenţa unui imperisabil suflet al lumii, în existenţa lui Dumnezeu. Intuiţia începe, aşadar, prin a-şi crea obiectul cunoaşterii sale, începe prin a-l crea pe Dumnezeu, începe prin a fi „intuiţie imaginativă“. Ea devine apoi conştientă de faptul că Dumnezeu este cel care ne infuzează această credinţă şi că el „se creează constant în noi“[50] în acest mod, pentru a ne convinge că viaţa este eternă şi că noi vom participa la eternitatea ei în calitatea noastră de conştiinţe individuale.

La capitolul teoria cunoaşterii, filozofia vieţii susţine, deci, următoarele idei: cunoaşterea nu este un act gratuit al spiritului, ci un act venind în întîmpinarea exigenţelor fundamentale ale vieţii (ale vieţii care este principiul metafizic al existenţei în ansamblul ei); obiectul există numai pentru şi într-o conştiinţă (de aici nu ne este permis să tragem concluzia că filozofia vieţii ar concepe lumea ca o „creaţie“ a subiectului; ea doreşte să spună doar că

Scanned with OKEN Scanner

obiectul este dependent de subiect și că formarea lui ca un dat cunoscut este, în esență, rezultatul activității depuse de facultățile cognitive ale subiectului); principalele instrumente de cunoaștere sînt intuiția și rațiunea: intuiția se exercită cu predilecție asupra vieții, asupra obiectelor vii și ea ne dă despre ele cunoștințe absolute, în timp ce rațiunea își fixează atenția în special asupra materiei inerte, asupra obiectelor inanimate și ea ne furnizează despre ele numai cunoștințe relative.

Și în concepția lui Nietzsche, cunoașterea derivă din necesitatea care i se impune subiectului uman de a răspunde exigențelor fundamentale ale vieții (ale „voinței de putere", cum zice el), și în concepția lui obiectul nu există decît pentru o conștiință și nu se constituie ca obiect cunoscut, ca „formă" decît prin intervenția facultăților ei cognitive (ceea ce nu înseamnă însă — poziție echivalentă și aceasta cu aceea pe care se situează reprezentanții filozofiei vieții — că obiectul nu poate fi analizat și din punct de vedere ontologic, și definit, deci, ca o realitate transcendentă conștiinței și independentă de ea). Dar Nietzsche contestă posibilitatea obținerii unor cunoștințe absolute asupra esențelor ultime ale vieții și, în general, asupra esențelor ultime ale existenței. Toate cunoștințele noastre — susține el — sînt, de fapt, cunoștințe „false", reprezentări „iluzorii", „ficțiuni". Dar aceste ficțiuni se împart la rîndul lor în două mari grupe: una conține ficțiuni autentice („adevărate"), iar cealaltă ficțiuni neautentice („neadevărate"). Ficțiunile neautentice ar rezulta în urma activității prestate de gîndirea abstractă (de rațiunea propriu-zisă), iar cele autentice în urma activității prestate de gîndirea imaginativă (de notat aici diferența dintre Unamuno și Nietzsche în ceea ce privește concepția asupra imaginației: pentru primul ea este o facultate spirituală irațională și chiar antirațională, pentru cel de al doilea,

Scanned with OKEN Scanner

în schimb, ea este unul și același lucru cu un tip particular de gîndire — gîndirea „sensibilă", gîndirea intuitivă).

Din aceeași perspectivă iraționalistă tratează filozofia vieții și problematica morală. Obligațiile și aspirațiile morale — susțin principalii ei reprezentanți — nu derivă din forța cu care se impune ideea abstractă a unui bine transcendent vieții, ci din tendințele ei imanente, care sînt de natură irațională. Nici o doctrină morală — precizează Bergson — nu își are sursa în exigențele rațiunii. Fără îndoială, adaugă el, o doctrină morală nu s-ar putea constitui fără ajutorul rațiunii, căci numai aceasta este în măsură să definească în mod exhaustiv obligațiile și aspirațiile noastre și să formuleze explicit și coerent principiile de conduită pe care trebuie să le urmăm în vederea perfecționării noastre morale. Dar travaliul rațiunii nu are nimic original și creator în el însuși; rațiunea — spune filozoful francez — nu face „altceva decît să formuleze rațional acțiunea anumitor forțe care se găsesc în spatele ei"[51]. Deși nu are nimic original, nimic creator în el însuși, acest travaliu reprezintă, totuși, aspectul pozitiv al intervenției rațiunii în domeniul moralei; există și un aspect negativ al intervenției sale, care se traduce în constituirea unui ansamblu de reguli și obligații abstracte, fără nici o aderență la concret, la viața reală, și a cărui acțiune coercitivă nu are nici o influență sau nu are decît o influență negativă asupra comportării oamenilor. Asupra acestui pericol de care sînt pîndite moralele teoretice, abstracte, atrage atenția, în special, Miguel de Unamuno[52].

Întrucît, în ceea ce privește problema moralei, Bergson dă interpretarea cea mai bine adaptată la principiile generale ale metafizicii filozofiei vieții, vom prezenta, în continuare, ceva mai detaliat poziția pe care el se situează. Am văzut că, după el, obligațiile și aspirațiile morale derivă din tendințele ira-

ţionale ale vieţii. Cele mai importante tendinţe iraţionale (şi în acelaşi timp, metafizice) ale vieţii ar fi: pe de o parte, tendinţa spre imobilism, spre menţinerea formei în care ea se obiectivează la un moment dat, spre păstrarea coeziunii grupului social în cadrul căruia îşi desfăşoară activitatea un organism natural sau altul şi, pe de altă parte, tendinţa spre mişcare, spre distrugerea formelor deja constituite şi construirea, la infinit, a altora noi, întotdeauna superioare în comparaţie cu acelea vechi, spre dezvoltarea şi perfecţionarea neîntreruptă a conţinuturilor sale. În prima înclinaţie a vieţii îşi găseşte fundamentul obligaţia morală, în cea de a doua aspiraţia morală. Obligaţia morală reprezintă o expresie particulară a presiunii şi constrîngerii pe care o exercită viaţa asupra sa însăşi, pentru a se conserva ca formă închisă. Obligaţia morală derivă din „instinctul social" al vieţii, care îi impune acesteia să sacrifice interesele strict particulare ale indivizilor intereselor generale ale colectivităţii (numai acţionîndu-se în acest fel se poate menţine coeziunea grupului social), dar ea, ca atare, nu este un instinct propriu-zis, ci un instinct filtrat prin inteligenţă (raţiune), o forţă pe care inteligenţa (intelectul) o menţine „în stare de virtualitate" sau „mai degrabă de realitate abia vizibilă în acţiunea sa"[53] (însă, „sensibilă", cu toate acestea, „în presiunea sa", în efectele ei[54]), o energie a cărei conţinut instinctual se poate manifesta numai datorită intervenţiei unora din structurile operatorii ale intelectului. Desigur, obligaţia morală este o activitate care „imită" instinctul animalic (instinctul pur) în efortul acestuia de a imobiliza viaţa în formele ei deja constituite, dar ea îl „imită" făcînd apel la structurile intelectului. Aceasta din urmă circumstanţă ne dă posibilitatea să afirmăm că ea este ceva mai mult decît el. Şi întrucît obligaţia morală este „necesitatea" confruntată mereu cu libertatea, cu posibilitatea alegerii şi nu ceva identic cu libertatea, cu posibili-

Scanned with OKEN Scanner

tatea alegerii, care sînt indisolubil asociate cu actul de afirmare deplină a raţiunii, a intelectului, s-ar mai putea spune că ea este o exigenţă inferioară exigenţelor puse de inteligenţa pură, de intelectul pur, că este o manifestare „infraintelectuală“[55].

Morala bazată pe principiul respectării obligaţiei face, deci, elogiul imuabilului. „La forme qu'elle présente à n'importe quel moment prétend être la forme definitive“[56]. Această morală poate primi denumirea de morală închisă, iar societatea ai cărei membrii sînt „legaţi unii de alţii prin obligaţiuni stricte“ pe aceea de societate închisă[57]. A realiza binele într-o astfel de societate echivalează cu a îndeplini întocmai normele de conduită dictate de exigenţele sociale impersonale, normele de conduită pe care viaţa şi le impune sieşi atunci cînd urmăreşte să-şi conserve forma în care s-a obiectivat la un moment dat.

Un alt tip de morală este acela bazat pe principiul aspiraţiei la formarea fiinţei umane ca „personalitate completă“, ca personalitate care sparge limitele grupului din care face parte şi refuză să rămînă la „solidaritatea stabilită de natură“, purtîndu-se spre „umanitatea în general într-un elan de dragoste“[58]. În principiul aspiraţiei (care reprezintă reflexul pe plan moral al tendinţei pe care o manifestă viaţa pentru mobilitate, dinamism, creaţie, iradiere neîntreruptă de noutate) este conţinut implicit sentimentul „progresului“, este conţinută implicit credinţa că umanitatea poate atinge, prin intermediul indivizilor excepţionali (care sînt modele de perfecţiune morală), prin influenţa exercitată de aceştia, un stadiu mereu mai înalt al conduitei morale, extinzînd nedefinit elanul de dragoste care o animă şi realizînd din ce în ce mai complet ideea fraternităţii universale.

Aspiraţia morală este, în esenţa ei, intuiţie şi emoţie. Nu trebuie să vedem, totuşi, în ea o manifestare antiraţională, deoarece este „indéfiniment résoluble

Scanned with OKEN Scanner

en idées"[59], deoarece „s'analysera en idées qui en seront des notations intellectuelles et dont le detail se poursuivra indéfiniment"[60], deoarece conține „comme une unité qui envelopperait et dèpasserait une multiplicité incapable de lui equivaloir, toute l'intelectualité qu'on voudra"[61]. Am putea spune că aspirația morală este ceva mai mult decît intelectul, că este „supraintelectuală".

Morala aspirației se constituie ca „un ansamblu de apeluri lansate conștiinței fiecăruia din noi de persoanele care reprezintă ceea ce este mai bun din umanitate"[62]. Ea eliberează individul de presiunea exercitată asupra lui de exigențele caracteristice grupului social și-l deschide spre dragostea de umanitate. Morala aspirației se manifestă, deci, ca o morală deschisă. A realiza binele în conformitate cu principiile acestei morale echivalează cu a obține ca sufletul individual să se dedice cu toate forțele lui intereselor superioare ale umanității.

Morala aspirației este o formă mai înaltă de morală decît morala obligației, iar binele pe care ea îl promovează o valoare mult mai complexă decît binele pe care îl promovează morala obligației (s-ar putea chiar spune că el reprezintă arhetipul, modelul ideal al binelui).

Bergson susține, deci, că obligațiile și aspirațiile morale reprezintă o expresie a principalelor exigențe metafizice ale vieții, exigențe care ar fi, în esența lor, de natură irațională.

Dacă îl comparăm acum pe Bergson cu Nietzsche, trebuie să observăm că, în concepția acestuia din urmă, obligațiile și aspirațiile morale nu derivă din exigențele metafizice ale vieții, ci din exigențele metafizice ale existenței umane (care constituie o prelungire, o dezvoltare și o perfecționare a principiilor metafizice ale existenței neumane în ansamblul ei) și că aceste exigențe nu sînt de natură irațională, ci de natură fie mitică, fie pur rațională (exigențele de

Scanned with OKEN Scanner

natură mitică — susține el — determină apariția moralei superioare, iar acelea de natură abstractizantă, pur rațională dau naștere moralei inferioare).

Problematica morală este, așadar, tratată de Nietzsche în mod diferit de maniera în care o tratează Bergson (reprezentantul cel mai tipic al filozofiei vieții la acest capitol al filozofiei). Se poate spune că și în domeniul moralei, concepția lui Nietzsche se deosebește substanțial de concepția filozofiei vieții. Există, totuși, o linie de gîndire deviată de la ceea ce s-ar putea numi modelul ideal al reflecției morale a filozofiei vieții, linie reprezentată de J. M. Guyau. Aceasta poate fi apropiată în unele privințe de doctrina morală a lui Nietzsche. În viziunea lui Guyau, morala superioară este acea formă de morală care lucrează în vederea intensificării și expansiunii concertate a energiilor iraționale și raționale ale vieții umane. Acest principiu de acțiune al moralei superioare ar deriva din însuși principiul conducător al vieții, care constă în aspirația ei de a-și dezvolta fără încetare toate energiile sale. Pentru o astfel de morală, datoria n-ar fi decît „această forță de expansiune devenită conștientă de puterea sa“[63] și de necesitatea de a se exercita în mod egal la toate nivelurile vieții sufletești (la nivelul sensibilității, la nivelul rațiunii și la nivelul voinței). Este evident că ideea de datorie, așa cum o înțelege Guyau, este asemănătoare pînă la identificare cu ideea de libertate morală, așa cum o înțelege pe aceasta Nietzsche (libertatea este pentru Nietzsche actul prin care omul se construiește pe sine ca ființă „completă“, ca ființă care își dezvoltă în permanență energiile sensibile, volitive și raționale și stabilește între ele o armonie perfectă) și, în ultimă analiză, că morala elogiată de Guyau (pe care el o numește „o morală exclusiv științifică“[64]) este similară cu morala superioară evocată de Nietzsche (acestei morale filozoful german îi dă, însă, denumirea de morală mitică . . .).

Scanned with OKEN Scanner

Să urmărim în continuare interpretarea dată de filozofia vieții problematicii religioase și să o comparăm apoi cu aceea pe care i-o dă Nietzsche.

Filozofia vieții are o concepție de natură panteistă despre univers și raporturile lui cu Dumnezeu. Pentru ea, Dumnezeu este viața însăși în calitatea ei de principiu creator (imanent) al existenței în ansamblul ei. Ea identifică pe Dumnezeu cu o energie vitală fără limite, cu „o putere de creație și de iubire care întrece orice imaginație“[65]. Dumnezeu ar fi o putere superioară oamenilor, o putere care i-a creat pe oameni transmițîndu-le o parte din atributele sale fundamentale — voința de creație, disponibilitățile de afecțiune, de tandrețe, de dragoste; de asemenea, el ar fi puterea care a creat și universul în mijlocul căruia aceștia trăiesc, adică atît infinitatea de ființe vii fără care ei n-ar fi putut să apară, cît și existența materială, fără care viața, în întregul ei, n-ar fi fost posibilă[66]. Dumnezeu ar fi o forță imaterială (spiritul sau conștiința universală) și, în esența ei, irațională. Faptul că, în esența lui, Dumnezeu este o putere irațională, nu înseamnă că el nu poate încorpora și energii raționale; dar acestea din urmă stau ascunse în inima energiilor sale emoționale și apar la lumină, se concretizează, se materializează, se individualizează numai odată cu geneza conștiinței umane și prin intermediul acestei conștiințe[67]. Iată poziția pe care se situează Bergson. Alături de această direcție de gîndire care îl identifică pe Dumnezeu cu o putere absolută de natură irațională, întîlnim, însă, și o alta, reprezentată în special de Unamuno, care îl concepe pur și simplu ca o putere absolută de natură antirațională. Dumnezeu — zice Unamuno — este conștiința „vie“, sensibilă a universului în calitatea ei de opus ireconciliabil al rațiunii; este conștiința totală și infinită a lumii, care îmbrățișează și susține toate conștiințele într-un elan de nemărginită dragoste și nu o rațiune

Scanned with OKEN Scanner

impersonală și rece; este „inima“[68] și nu mintea universului. [Se mai poate vorbi, de asemenea, și de o linie de gîndire — reprezentată de Guyau — care se îndepărtează sensibil de la adevărata concepție a filozofiei vieții în această problemă. Trebuie să începem prin a arăta că Guyau nu se referă la un singur Dumnezeu, ci la un număr infinit de zei (sau „dumnezei“). Aceștia — zice el — ar putea constitui speciile, tipurile umane superioare ale umanității, „ultimul eșalon al vieții, al gîndirii și al dragostei“[69]. Viața — principiul fundamental al existenței în ansamblul ei — nu ar fi de la început pătrunsă de un suflu divin sau, mai bine zis, nu ar putea spera încă de la început că va fi în măsură să se pătrundă de un suflu divin. La origini, viața era constituită dintr-un ansamblu de structuri preconștiente sau, dacă se preferă, dintr-un ansamblu de elemente de conștiință primare. Ea evoluează, însă, necontenit și, după ce trece prin diferite stări intermediare, ajunge să se organizeze ca o societate de ființe morale, adică de ființe „capabile de a-și da ele însele“[70] un scop rațional și de a participa la îndeplinirea lui cu întreaga emoționalitate a sufletului și cu întreg patosul voinței. Dar pentru aceste ființe atît de complexe se întrezărește la orizont posibilitatea de a evolua înspre un stadiu de viață și mai înalt decît stadiul moral, și anume înspre stadiul metafizico-divin. Dezvoltîndu-și intensiv și în mod armonios energiile, ființele morale ar putea ajunge într-o zi să-și oprească „disoluția“ și să introducă apoi în univers, în parte ca o consecință a acestei noi situații, „dragostea de binele social, sau mai bine zis, dragostea însăși de universal“[71].

Filozofia vieții pune, așadar, semnul de egalitate între Dumnezeu și o pretinsă energie imaterială și irațională care ar crea existența în ansamblul ei. Această energie, această forță nu ar fi, însă, numai imaterială și irațională, ci și eternă. Dar dacă divi-

Scanned with OKEN Scanner

nitatea este eternă, oamenii, care sînt creaţiile ei, nu sînt oare şi ei nemuritori sau cel puţin nu pot deveni, prin însăşi evoluţia speciei lor, ca atare? Unii din reprezentanţii filozofiei vieţii (Bergson, Unamuno) susţin teza imortalităţii necondiţionate a sufletului, în timp ce altul (Guyau) crede că omul va ajunge să-şi eternizeze sufletul (şi poate chiar trupul, devenind astfel un fel de zeu) numai condiţionat, adică numai prin procesul unei „selecţii continue", numai prin procesul unei perfecţionări care îl va apropia progresiv de acest ultim şi superior stadiu al vieţii. Dar cum trebuie să ne imaginăm realizarea actului de eternizare a fiecărui suflet în parte? Ca unirea lui cu toate celelalte suflete — însă fără confundarea lui cu ele — în conştiinţa supremă, în Dumnezeu — spune Unamuno[72]. Ca o „fuziune", ca o unire a lui cu toate celelalte suflete, operaţie care presupune, însă, păstrarea caracteristicilor lui particulare, ca, de altfel, şi a caracteristicilor particulare ale tuturor celorlalte suflete — afirmă Guyau[73].

Filozofia vieţii îl identifică, deci, pe Dumnezeu cu principiul de viaţă imaterial, iraţional şi etern al existenţei în ansamblul ei şi susţine că sufletul omenesc este sau poate deveni nemuritor. Nietzsche respinge atît ideea existenţei lui Dumnezeu, cît şi pe aceea a imortalităţii sufletului. În concepţia lui, nu Dumnezeu, ci voinţa de putere (sau, mai bine zis, principiul zarathustrian) este puterea creatoare a existenţei în totalitatea ei. Aceasta (sau acesta) este o sinteză de elemente materiale şi ideale; primele îndeplinesc rolul unor factori pasivi sau relativ pasivi, iar secundele rolul unor factori activi sau „supraactivi" în procesul de formare al structurilor existenţiale. După Nietzsche, principiul metafizic amintit devine, însă, cu adevărat el însuşi, obiectivîndu-şi în mod ideal determinaţiile pe care le conţine, numai atunci cînd ajunge să genereze existenţa umană de tip mitic şi să se încorporeze în ea. Dar el se poate,

Scanned with OKEN Scanner

pe urmă, degrada, iar rezultatul acestui proces de degradare este apariţia fazelor istorice din viaţa umanităţii. Existenţa umană de tip mitic este superioară din mai multe puncte de vedere existenţei umane de tip istoric; între altele, şi datorită faptului că în cuprinsul ei viaţa omului înfrînge limitele impuse de timpul istoric şi ajunge să cucerească aproape întreaga plenitudine a eternităţii. Tema eternităţii umane, a nemuririi omului este tratată de Nietzsche într-o modalitate alegorică, simbolică, adică în termeni impliciţi. Putem, totuşi, să deducem — aşa cum am arătat — care este concepţia (implicită) a lui Nietzsche în această problemă. El ne lasă să înţelegem că existenţa mitică se pătrunde de spiritul eternităţii, dar nu îl poate împlini în grad absolut, căci în chiar inima ei stă ascundă forţa care va elibera umanitatea de imobilitatea rigidă a prezentului etern şi o va proiecta în mobilitatea proteică a timpului istoric. Nu e mai puţin adevărat că nici existenţa de tip istoric nu se realizează pe sine într-un grad absolut: şi ea ascunde în adîncurile ei o forţă care la un moment dat va începe să se deplaseze în sensul invers deplasării forţei sale originare, smulgînd umanitatea din efemeritatea timpului istoric şi proiectînd-o în eternitatea prezentului mitic. Dar nu această idee a lui Nietzsche dorim noi să o subliniem în momentul de faţă, ci alta, şi anume aceea că eternitatea omului sau, mai exact spus, eternitatea existenţei umane de tip mitic nu este, ca să zicem aşa, o eternitate completă, absolută, ci numai o eternitate incompletă, relativă, că ea nu este o eternitate pură, ci doar o eternitate impură, o cvasieternitate.

Urmează să spunem acum cîteva cuvinte despre modalitatea de cunoaştere de care trebuie să se folosească, după filozofia vieţii, metafizica religioasă, pentru a putea descoperi principiul ultim al vieţii şi al existenţei în general. Această modalitate — zice filozofia vieţii — este intuiţia; dar nu orice fel de

Scanned with OKEN Scanner

intuiție, ci o intuiție de o intensitate, de o putere, de o forță cu totul și cu totul excepționale. Această intuiție ieșită din comun ca intensitate (și care poate fi ori irațională, ori antirațională[74]) ne transportă direct în intimitatea principiului ultim al lucrurilor, ni-l revelează pe Dumnezeu (care se confundă cu acest principiu) ca putere infinită de creație și de dragoste și ne face copărtași la esența lui, în sensul că ne invită să acționăm în conformitate cu atributele imanente ființei sale morale. Nu toate religiile sînt capabile să întrebuințeze acest mijloc excepțional de cunoaștere. Unele dintre ele (statice, le numește Bergson) nu sînt, de fapt, decît instrumentele pragmatice ale vieții, care le creează pentru a se putea apăra, prin intermediul lor, împotriva forței dizolvante a inteligenței (a intelectului). Funcțiunea spirituală care stă la baza apariției acestor religii, funcțiunea fabulatorie, este — zice Bergson — una din energiile pozitive ale vieții. Energie de natură irațională[75], funcțiunea fabulatorie este menită să contracareze activitatea intelectuală, care, prin reprezentările ei exacte despre laturile neplăcute ale existenței, ne slăbește atașamentul față de ea. Imaginile „fantasmatice", ficțiunile în care ea se obiectivează fac invizibile adevărurile negative ale vieții, determinînd astfel creșterea generală a simpatiei față de aceasta[76]. Desigur, religia întemeiată pe principiul funcțiunii fabulatorii (religie denumită statică de Bergson) este o valoare aflată în relații de excludere cu valoarea de cunoaștere. Există, însă, și o altă formă de religie (dinamică, după denumirea dată de Bergson), care este în măsură să ne reveleze cele mai importante adevăruri ale existenței (din această cauză — precizează gînditorul amintit —, ea poate deveni unul din auxiliarele cele mai însemnate ale cercetării filozofice[77]).

În problema metafizicii religioase, Nietzsche se situează pe o poziție opusă poziției pe care se si-

Scanned with OKEN Scanner

tuează filozofia vieții. El îi contestă acestei metafizici posibilitatea de a accede la adevărurile supreme ale existenței și în general la orice tip de adevăruri, susținînd că ea nu ne dă decît o imagine eronată, falsă despre lume și viață.

Întîlnim, totuși, în cadrul filozofiei vieții, o concepție despre religie și metafizica religioasă care se îndepărtează în mod vizibil de adevăratul spirit în care înțelege să trateze aceste probleme filozofia amintită și care poate fi apropiată, în unele privințe, de concepția generală a lui Nietzsche asupra metafizicii. Ne referim, în speță, la teoria lui Guyau despre „ireligia viitorului". Prin ireligie, Guyau înțelege o formă superioară de metafizică religioasă, forma care realizează sinteza între sentimentul religios, gîndirea științifică și elanul metafizico-poetic[78]. Ireligia — afirmă el — renunță la miturile și dogmele metafizicii religioase tradiționale, la speculațiile antiștiințifice ale acestei metafizici. Ea nu păstrează de la vechea metafizică religioasă decît un singur element, sentimentul religios, dar și din acesta ea preia numai ceea ce avea el mai pur: „pe de o parte, admirația Cosmosului și a puterilor infinite care s-au manifestat aici; pe de altă parte, căutarea unui ideal nu numai individual, dar social și chiar cosmic, care depășește realitatea actuală"[79]. Sentimentul religios este combinat cu elementul activ al gîndirii științifice și, totodată, cu dinamismul imaginației poetice. Privită în ansamblu, ireligia se înfățișează ca o metafizică interesată să cerceteze originea și destinul vieții. Faptul că ireligia sau, dacă se preferă, metafizica religioasă utilizează din plin datele cele mai pozitive ale științei, nu înseamnă că ea urmărește ca, bazîndu-se pe ele, să dea o explicație exactă și certă a principiilor fundamentale ale vieții. Guyau nici nu crede că așa ceva ar fi posibil vreodată. Rolul ireligiei — precizează el — este mai modest: acela de a formula ipoteze cu privire la originea și desti-

Scanned with OKEN Scanner

nul vieții, dar ipoteze verosimile, ceea ce presupune raportarea permanentă la descoperirile științifice și integrarea lor în fluxul speculației metafizice.

În calitatea ei de metafizică, „ireligia" poate fi apropiată, într-o anumită măsură, de metafizica mitico-imaginativă pe care o exaltă Nietzsche. Ambele au ca fundament o conștiință filozofică la nivelul căreia se realizează o sinteză între atitudinile afective principale și dezvoltările speculative ale intelectului. Ambele emit considerații ipotetice despre structurile originare ale vieții și direcția evoluției lor. Dar metafizica nietzscheană are, ca să ne exprimăm astfel, un caracter ipotetic mai pronunțat, consecință, fără îndoială, a neutilizării datelor științifice, pe motivul că ele ar fi mituri degradate, ficțiuni fără nici o valoare euristică.

Care este concepția filozofiei vieții asupra artei? Principalii reprezentanți ai acestui curent filozofic definesc arta ca o formă particulară de cunoaștere a principiilor fundamentale ale vieții. Arta — precizează, de exemplu, Bergson — nu are alt scop decît să îndepărteze „ceea ce ne maschează realitatea, pentru a ne pune față în față cu realitatea însăși"[80]. Dar care sînt componentele esențiale ale „realității", ale vieții? Activitatea, creația — răspund filozofii vieții. După unii dintre ei (Bergson, de exemplu), mobilurile interioare ale acestora ar fi de natură irațională, după alții (Unamuno și Klages, de exemplu), ele ar fi de natură antirațională. Prin ce mijloace poate ajunge arta să intre în posesia adevărului vieții? Printr-o cunoaștere simpatetică[81] și intuitivă (echivalată de unii reprezentanți ai filozofiei vieții cu un act de cunoaștere irațională, iar de alții cu un act de cunoaștere antirațională). Însă nu întotdeauna această formă de cunoaștere se poate manifesta ca un proces în care subiectul sesizează obiectul în mod absolut nemijlocit. Ea eșuează în încercarea de a atinge acest țel atunci cînd întrebuințează, ca mijloc

Scanned with OKEN Scanner

de exprimare, cuvîntul, ansamblurile de cuvinte, limba. Dar uneori ea reușește să depășească limitele pe care i le pune cuvîntul, pentru a deveni intuiție pură, adică identitate, coincidență a subiectului cu obiectul; se poate spune că în aceste momente ea ajunge să surprindă ritmurile înseși ale vieții[82], „pulsația"[83] însăși a vieții.

Este firesc ca o filozofie care atribuie artei sau cel puțin marii arte obiective atît de înalte să combată energic teoria artei pentru artă și să vadă în jocul imaginației pentru ea însăși și în creația de forme pure, goale de conținut, expresii ale abdicării artiștilor de la principiile artei adevărate și, în ultimă instanță, fenomene nocive pentru viața artistică în general[84]. Pe aceeași poziție de severă condamnare a teoriei artă pentru artă se situează și estetica nietzscheană. Din alte puncte de vedere, ea se deosebește, însă, de estetica filozofiei vieții. Astfel, în timp ce pentru reprezentanții filozofiei vieții arta este o formă de cunoaștere, pentru Nietzsche ea este o formă de „noncunoaștere", o „creație", o iluzie, o ficțiune, așa cum sînt, de altfel, pentru el toate valorile spirituale produse de către om. Pe urmă, dacă în concepția amintitului curent filozofic, arta mare, arta superioară este, în esența ei, expresia celor mai profunde energii iraționale (sau chiar antiraționale!) ale ființei umane, în concepția lui Nietzsche ea este o formă simbolică în care se pune pe sine omul care a reușit să facă din el o sinteză a energiilor afective, intelectuale și volitive (adică omul desăvîrșit). În fine, pe cînd filozofia vieții afirmă că principalul scop urmărit de artă trebuie să fie trezirea și intensificarea puterilor iraționale (sau chiar antiraționale!) ale ființei umane, Nietzsche susține că acesta trebuie să fie construirea unui om complet, a unui om care să reunească într-un tot armonios facultățile raționale, afective și volitive.

Scanned with OKEN Scanner

Este interesant de arătat că ideile lui Nietzsche referitoare, pe de o parte, la specificul conținuturilor sufletești pe care trebuie să le „transporte" și să le facă transparente artistul în opera sa de artă și, pe de altă parte, la funcționalitatea artei sînt extrem de asemănătoare cu concluziile pe care înțelege să le tragă, în aceeași sferă de probleme, un foarte original reprezentant al filozofiei vieții, Guyau, care deviază sensibil de la spiritul „pur", „ideal" al esteticii curentului filozofic în care, totuși, se încadrează prin poziția teoretică de ansamblu. Pentru a arăta similitudinea de concepție existentă, în această privință, între Guyau și Nietzsche, recurgem la citarea a două semnificative texte din Guyau. Iată-l pe întîiul: „... tout chef-d'oeuvre d'art n'est autre chose que l'expression dans le langage le plus sensible de l'idée la plus élevée. Plus l'idée est haute et intéresse la pensée, plus l'artiste doit s'efforcer d'intéresser aussi les sens: rendre l'idée sensible et concrète, et, d'autre part, rendre la sensation féconde et en faire sortir la pensée, tel este donc le double but de l'art"[85]. Și, în sfîrșit, iată-l pe al doilea: „... l'émotion produite par l'artiste sera d'autant plus vive que, au lieu de faire simplement appel à des images visuelles ou auditives indifférentes, il tâchera de réveiller en nous, d'une part les *sensations les plus profondes* de l'être, d'autre part les *sentiments les plus moraux* et les *idées les plus élevées* de l'esprit. En d'autres termes, l'art devra intéresser indistinctement à l'emotion toutes les parties de nous-mêmes, les inférieures comme les supérieures"[86].

Marea asemănare existentă între concepțiile celor doi gînditori nu trebuie, însă, să ne facă să trecem cu vederea diferența de nuanță implicată în viziunea pe care o au ei asupra artei superioare ca acea modalitate de existență care permite realizarea unei sinteze armonioase între disponibilitățile afective și ace-

Scanned with OKEN Scanner

lea raționale ale ființei umane. Guyau susține, astfel, că, în epoca modernă, artistul nu va mai putea crea opere de valoare superioară dacă nu va recurge în mod masiv la ajutorul cunoștințelor despre existență pe care le-au dobîndit științele. Datele științifice ar avea capacitatea de a dezvolta sentimentele artistului într-un grad nebănuit și de a-i amplifica, adînci și rafina, de o manieră cu totul excepțională, viziunea despre lume[87]. Nietzsche contestă ideea că știința ar juca un astfel de rol și consideră că arta mare este prin excelență terenul de manifestare al conștiinței mitice autentice, deci al conștiinței care se refuză prin definiție posibilelor influențe ale gîndirii științifice.

Pentru a fixa cît mai exact locul lui Nietzsche în contextul filozofiei moderne și contemporane, este necesar să întreprindem acum o comparație între el și ramura atee a existențialismului, ai cărei principali reprezentanți sînt Heidegger și Sartre. Înainte de a trece, însă, la această operație, trebuie să facem precizarea importantă că vom alege ca termeni de comparație cu operele lui Nietzsche numai operele din prima perioadă de activitate a lui Heidegger și Sartre, deoarece considerăm că doar ele îi definesc în mod consecvent pe aceștia ca gînditori de tip metafizic și conferă existențialismului ateu caracterul unui curent metafizic de gîndire (sau, mai precis spus, nota lui aparte de metafizică a realității umane), cu implicații, mai mult sau mai puțin adînci, de natură irațională. Oricine poate constata, de exemplu, diferența sensibilă care se instituie, în cazul lui Heidegger, între prima și cea de a doua etapă a gîndirii sale. Dacă în faza reprezentată de *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* și *Was ist Metaphysik?*, Heidegger înțelegea să interpreteze ființa ca acel plin (ca acel „fundament cu fond") al existentului, revelat atunci cînd acesta își ascunde sieși golul ontologic interior (neantul), ulterior evo-

Scanned with OKEN Scanner

luează înspre comprehendarea ei ca eveniment (Ereignis), ca o devenire sau istorie mereu indisponibilă, ca un „fundament fără fond". De asemenea, dacă în prima lui fază de gîndire, Heidegger lăsa să se înţeleagă, cel puţin în unele momente, că realitatea umană (*Dasein*-ul) există mai întîi, iar fiinţa (*Sein*-ul) numai pe urmă, ca pe un fel de prelungire sau extrapolare a „fiinţei" realităţii umane, în cea de a doua perioadă a lui de gîndire, el susţine ideea inversă şi anume pe aceea că fiinţa (*Sein*-ul) există mai întîi, iar realitatea umană (*Dasein*-ul) numai ulterior, ca locul în care fiinţa îşi revelează sau îşi ascunde adevărul ei specific[88]. O evoluţie semnificativă cunoaşte şi un gînditor ca Sartre, care, sub influenţa marxismului, a depăşit în ultimele sale lucrări, cel puţin în parte, abstractitatea metafizică a analizelor sale mai vechi, deschizîndu-se spre interpretarea concret-istorică a principalelor aspecte ale existenţei umane.

În esenţa lui, existenţialismul ateu este o metafizică a realităţii umane sau, în termenii consacraţi ai lui Heidegger, „o metafizică a Dasein-ului"[89]. Care este, în concepţia acestei filozofii, „esenţa" realităţii umane? Neantul, nimicul — răspund cei doi principali reprezentanţi ai ei, Heidegger şi Sartre[90]. Dar neantul constituie doar esenţa existentului uman sau, dimpotrivă, el constituie şi fundamentul altor existenţe? Sartre afirmă categoric: „l'homme est l'être par qui le néant vient au monde"[91] (deoarece numai omul este fiinţa care îşi poate fi sieşi — şi, de fapt, îşi şi este — propriul ei neant[92]), în timp ce Heidegger susţine că neantul, nimicul nu este doar dimensiunea interioară a omului, ci şi a lumii în care el fiinţează.

Să reţinem, deci, că atît Heidegger, cît şi Sartre identifică esenţa sau fundamentul existenţei umane cu neantul. Dar ei dau interpretări diferite neantului în calitatea lui de esenţă sau fundament al exis-

Scanned with OKEN Scanner

tenței umane. Într-adevăr, dacă pentru Heidegger, neantul este abisul originar din care se naște ființa umană și în care se reîntoarce odată cu moartea sa[93], pentru Sartre neantul nu e decît ființa care își este propriul ei neant, adică ființa umană în calitatea ei de conștiință, de pentru-sine (pour soi)[94] sau, într-o altă formulare, dacă pentru Heidegger neantul este un neant pur (idee exprimată astfel: „Neantul însuși este cel care neantizează"[95]), pentru Sartre, neantul este un neant impur, ceva care păstrează încă în inima lui o urmă de ființă, mai mult chiar, ceva care nu își primește, de fapt, impulsul de la sine însuși, ci de la ființă, mai exact spus, de la o anumită ființă, de la ființa umană (idee rezumată în fraza: „. . . le Néant ne se néantise pas, le Néant «est néantisé»"[96]). Amintita definiție dată de Sartre neantului îi va permite (așa cum vom vedea puțin mai tîrziu) ca, spre deosebire de Heidegger, să interpreteze toate atitudinile și comportamentele principale ale omului care își trăiește viața în mod autentic ca atitudini și comportamente neantizante. Dar să analizăm mai îndeaproape concepția despre neant a lui Heidegger și a lui Sartre.

Am arătat deja că pentru Heidegger, neantul este abisul originar din care se naște și în care se reîntoarce realitatea umană (*Dasein*-ul). Heidegger insistă asupra faptului că drumul pe care-l parcurge ființa umană de-a lungul vieții sale este un drum spre neant, spre nimic, spre moarte. Ființa umană, spune el, este o ființă a cărei ultimă și de nedepășit posibilitate este moartea; ea este, deci, o ființă *finită*. Dar neantul nu e numai abisul care „înconjoară" din toate părțile ființa umană, deși aceasta este în primul rînd, ci și esența acestei ființe cînd ea se prezintă ca ființă în lume. Ființa umană, ca ființă în lume, este îmbibată în ființa ei (care este grija), de neant, de nimic, de nulitate (Nichtigkeit), ceea ce revine la a spune că grija (care este structura origi-

Scanned with OKEN Scanner

nară a ființei umane ca ființă în lume) nu se realizează niciodată ca esență desăvîrșită, ea rămînînd mereu despărțită de sinele absolut pe care vrea să și-l dea, printr-un gol ontologic. Dar cum se explică această situație? Prin aceea că momentele constitutive principale ale grijii — derelicțiunea (Geworfenheit) și proiectul (Entwurf) — au ele însele ca esență nulitatea. Ca existent derelict (adică, abandonat propriilor lui posibilități, lipsit de orice contact cu puterile transcendente și fără nici un sprijin din partea lor), *Dasein*-ul se manifestă ca *nulitate* în sensul că „posibilitățile" care este nu reprezintă consecințele actului liberei sale voințe, ci un cerc de acțiuni și evenimente trasat dinainte — bineînțeles, nu de o putere transcendentă, ci de „mîna" destinului uman — în care el se înscrie volens-nolens și, de asemenea, în sensul că fiind întotdeauna numai o posibilitate sau alta, el „*nu* este în permanență și celelalte"[97]; ca existent derelict, *Dasein*-ul apare, deci, ca o ființă nedesăvîrșită (pentru că nu își dă ea însăși fundamentul „posibilităților" sale) și ca o totalitate neîmplinită, „neactualizată", pentru că nu poate fi niciodată toate posibilitățile care deja este în mod virtual, apare, altfel spus, ca o ființă care poartă în inima ei un vid ontologic, un neant. Ca „proiect", ca elan anticipator, *Dasein*-ul se manifestă ca „nulitate" în felul unei ființe mancate, „nedesăvîrșite"; această înfățișare pe care o ia *Dasein*-ul ca „proiect" se explică prin aceea că starea de libertate, care este proprie acestui moment constitutiv al existenței lui, nu poate alege decît una din posibilitățile sale (ale *Dasein*-ului), excluzîndu-le pe toate celelalte[98].

Privită în unitatea originară a momentelor ei constitutive, ființa umană apare astfel ca o însumare sau, mai bine zis, ca o interpenetrare a două „nulități", realitate care poate fi exprimată astfel: ființa umană este proiectul existențial (nul) al unui fundament

care are nulitatea în inima lui (adică este proiectul ființei umane ca ființă nedesăvîrșită și totalitate neîmplinită, neactualizată)[99].

Nulitatea (Nichtigkeit) reprezintă constituția fundamentală atît a *Dasein*-ului inautentic, cît și a *Dasein*-ului autentic. Dar ea nu își obiectivează esența în mod complet atunci cînd se pune pe sine ca determinația intimă a *Dasein*-ului neautentic (această determinație — în treacăt fie spus — se reflectă îndeosebi în fenomenul *decăderii,* care așează realitatea umană sub dominația *Man*-ului, a neutrului, a impersonalului, pervertindu-i astfel ființa originară, transformînd-o astfel în alteritatea ei, în *Miteinandersein,* în ființa în comun), ci numai atunci cînd se pune pe sine ca determinația intimă a *Dasein*-ului autentic. În această ultimă calitate, nulitatea devine elanul anticipator prin care ființa umană își asumă moartea ca posibilitatea sa ultimă și de nedepășit și se lansează înspre ea într-o libertate pasionată[100]. Această decizie anticipatoare îi revelează în permanență ființei umane moartea ca posibilitatea sa extremă, ceea ce înseamnă că i-o insinuează în inima ei ca un fel de esență constantă, făcînd-o să parvină, astfel, nu ca un termen final, ca un „deces", ci ca un „eveniment" care se desfășoară clipă de clipă: „. . . eczistînd pentru moartea sa", *Dasein*-ul „moare de fapt și aceasta în mod continuu"[101]. Elanul anticipator smulge moartea din izolarea și exterioritatea ei, o pune ca temelia însăși a realității umane și, finalmente, o absoarbe și fuzionează cu ea. Se poate, deci, spune că în cadrul existenței autentice a realității umane, nulitatea devine echivalentă cu „moartea" livrată ca o permanentă roadere a plinului interior al acestei realități.

Această ființă autentică pentru moarte, care caracterizează *Dasein*-ul, este identificată apoi de Heidegger cu temporalitatea lui autentică. „Stofa" însăși a existenței autentice a *Dasein*-ului este — afirmă

Scanned with OKEN Scanner

el — timpul care trece și moare continuu. *Dasein*-ul autentic ar fi, în esența lui, o finitudine temporală sau o temporalitate finită.

Încercînd o explorare și mai adîncă a fundamentelor existențiale ale realității umane autentice, Heidegger trece de la definirea ei ca temporalitate autentică la definirea ei ca historicitate *(Geschichtlichkeit)* autentică. Dar în cursul acestei operațiuni de investigare și mai concretă a „ființei" ființei umane autentice, Heidegger nu mai reușește să interpreteze comportamentul omului ca un comportament neantizant în totalitatea lui. Într-adevăr, dacă primul moment constitutiv al existenței *Dasein*-ului ca historicitate autentică (sau, cu un termen sinonim pentru Heidegger, ca destin — *Schicksal*), moment identic cu decizia fermă — *(Entschlossenheit)* prin care *Dasein*-ul se îndreaptă înspre moarte ca înspre posibilitatea sa ultimă, supremă și de nedepășit, își are fundamentul său în neant, își extrage toate potențele sale din moarte, al doilea moment constitutiv al ei, repetiția acestei decizii însăși, nu-și poate împrumuta posibilitățile existenței sale de la moarte, ci de la prezența efectivă a ființei umane autentice, de la temporalitatea ei niciodată suspendată și care, ca prezent, este simultan și în permanență viitor și trecut (expresia întrebuințată este *zukünftig gewesende*[102]). Iată, deci, cum in contradicție cu ideea lui principală (esența realității umane este neantul), Heidegger ajunge să susțină că structura fundamentală a acestei realități înglobează atît neantul, cît și „ființa", ca opusul însuși al neantului.

O contradicție ca aceea semnalată mai sus nu o vom întîlni, însă, în gîndirea lui Sartre. Dar care este concepția lui Sartre despre neant? Neantul — spune el — este fenomenul originar al realității umane[103]. Neantul este „evenimentul absolut" prin care realitatea umană se constituie ca ființă-pentru-sine, ca și conștiință, este procesul prin care se

Scanned with OKEN Scanner

produce o „fisură" în masivitatea opacă a ființei-în-sine (a „increatului"), o „decompresiune" a ei, o suprimare a coincidenței sale absolute cu sine și transformarea ei într-o ființă niciodată identică cu sine însăși[104]. Neantul este, deci, golul ontologic care împiedică pentru-sinele să se manifeste vreodată ca o coincidență absolută cu sine (în felul ființei-în-sine).

Ființa umană vine încă de la început în lume ca o ființă care poartă în inima ei neantul. Actul însuși prin care ea se „naște", actul prin care ea se construiește pe sine în calitate de conștiință, de pentru-sine, deci actul ontologic originar, este un act neantizator. Dar neantizatoare sînt toate atitudinile, conduitele și proiectele sale, pentru că nici una din ele nu reușește s-o smulgă din nedesăvîrșirea ei inițială, din nonidentitatea ei inițială cu sine și s-o pună în starea de perfecțiune, de desăvîrșire, de totală pozitivitate a ființei-în-sine.

Un prim proiect eșuat al pentru-sinelui de a se fonda ca identitate absolută cu sine are loc la nivelul cogitoului prereflexiv; într-adevăr, încercarea de a obține, fără nici o mijlocire, coincidența absolută a conștiinței mele cu ea însăși îmi transformă — zice Sartre — proiectul (posibilul) care eu sînt într-o pură prezență la pentru-sine, ca „le reflet au reflétant"[105]. Un eșec este și proiectul (desfășurat și el la nivelul elementelor prereflexive ale conștiinței) de a se fonda ca identitate absolută cu sine a acelui tip de pentru-sine care este „prezență la o anumită stare a lumii"[106] și care descoperă că numai efectuînd un salt dincolo de lume (structura sa existențială fiind contrară structurii acesteia) ar putea să coincidă cu totalul potențialităților care este și să devină, astfel, o ființă perfectă. Acest proiect este un eșec, pentru că deși pentru-sinele revendică perfecțiunea și totala pozitivitate a ființei-în-sine, el o revendică în modalitatea sa proprie de a fi (altfel, pentru-sinele s-ar

Scanned with OKEN Scanner

depăși înspre „aneantizarea“ [suprimarea] lui ca atare și s-ar pierde „dans l'en-soi d'identité à la limite de son dépassement“[107]). Dar aceasta înseamnă, în fond, că pentru-sinele aleargă după sinele său și, în același timp, i se refuză, revelîndu-se astfel ca „depășire perpetuă înspre o coincidență cu sine care nu este niciodată dată“[108], ca o structură mișcătoare, variabilă, care nu poate găsi în ea însăși nici un termen final depășirii de sine, care este modalitatea ei caracteristică de a fi.

Această depășire niciodată terminată, pe care pentru-sinele o efectuează înspre sinele său atunci cînd el (pentru-sinele) se pune ca existînd în fața lumii, este o depășire temporală. Ea constituie, de fapt, structura fundamentală („intrastructura“) a pentru-sinelui (există, însă, și o structură fundamentală a în-sinelui; aceasta se dă ca „atemporalitatea coincidenței sale absolute cu sine“[109]). O ființă (situată în lume) a cărei sine se revarsă întotdeauna peste marginile sale înspre sinele său posibil (sesizat doar pe fundalul lumii) este o ființă care nu dispune, efectiv, niciodată de sinele său, posedîndu-l, la infinit, numai ca alteritate de sine, în maniera lui a fi „înainte sau după sine“[110], ceea ce înseamnă că ea este durată și succesiune, adică temporalitate. În calitatea ei de structură temporală, ființa-pentru-sine se revelează, așadar, ca o perpetuă noncoincidență cu sine însăși, ca o perpetuă depășire de sine.

Un proiect eșuat este și reflexia (pură) a conștiinței, a pentru-sinelui. Prin intermediul reflexiei pure, pentru-sinele se reîntoarce asupra sa pentru a se fixa ca obiect în-sine, „pour reprendre et dominer sa propre fuite en intériorité, pour être en fin cette fuite, au lieu de la temporaliser comme fuite qui se fuit“[111]. Tentativă vană, deoarece pentru-sinele nu poate încerca să-și dea chipul în-sinelui decît în maniera pentru-sinelui, a „fugii“ care se „fugărește“ (altfel s-ar anihila pe sine și s-ar absorbi în ființa-în-

Scanned with OKEN Scanner

sine), iar aceasta înseamnă că reîntorcîndu-se asupra sa, el face să apară o distanţă între „ce qui se retourne et ce sur quoi il y a retournement“[112] şi, prin urmare, un alt pentru-sine, o altă fiinţă necoincidentă cu sine însăşi.

Un proiect eşuat este, de asemenea, şi reflexia impură a conştiinţei (operaţie derivată din reflexia ei pură), prin care se constituie succesiunea faptelor psihice, *psyché*-ul, viaţa psihică. Şi în actul reflexiei impure, pentru-sinele, în calitatea lui de reflexiv, se reîntoarce înspre propria lui fiinţă, căutînd s-o prindă, s-o imobilizeze, s-o fixeze, dar de data aceasta el (pentru-sinele reflexiv) se decide s-o privească oarecum din afară, ca obiect pentru altul, şi să o determine ca un în-sine în această calitate a ei de pentru-sine reflectat. Rezultatul acestei operaţii este, într-adevăr, apariţia unui tip sui-generis de în-sine (şi nu a unui nou pentru-sine imaculat, ca în cazul reflexiei pure); dar acesta nu este un în-sine real (apariţia lui ar coincide cu suprimarea pentru-sinelui şi cu absorbirea lui în în-sine), ci un în-sine nedesăvîrşit, imperfect, „virtual“ (viaţa psihică), adică un în-sine care, deşi posedă unele caracteristici generale ale în-sinelui pur (fiecare din momentele, din „acumurile“ prin care există raporturile de succesiune ale formelor psihice tinde să se izoleze şi să se pună ca un dat inert), nu se suprapune, totuşi, peste acest în-sine, întrucît păstrează unul din atributele cele mai importante ale pentru-sinelui, dacă nu chiar pe cel mai important — relaţia internă de succesiune (forma psihică nu poate exista decît ca *succesiune*).

Dar dacă acest în-sine conţine determinaţia fundamentală a pentru-sinelui, nu este el mai degrabă — am fi tentaţi să-l întrebăm noi pe Sartre — un pentru-sine (imperfect, desigur) decît un în-sine, fie el chiar şi nedesăvîrşit, chiar şi „virtual“?

Disputa în jurul definirii precise a structurii existenţiale secretate de reflexiunea impură nu este,

Scanned with OKEN Scanner

totuși, prea importantă, pentru că indiferent de denumirea pe care i-am da-o — în-sine virtual (nedesăvîrșit) sau pentru-sine „avortat“ (nedesăvîrșit) — ea rămîne o „ființă“ imperfectă, adică incapabilă de a coincide în mod absolut cu sine însăși, iar această indicație generală este suficientă pentru a înțelege că reflexia impură este și ea, întocmai ca reflexia pură, un proiect uman eșuat.

Un eșec este și cunoașterea. Și în acest caz, pentru-sinele urmărește să capteze ființa în-sinelui și să și-o facă a sa. Proiectul lui de a cunoaște ființa-în-sine „. . . așa cum este“ nu s-ar putea, însă, realiza decît dacă el (pentru-sinele) s-ar contopi cu această ființă, s-ar comporta ca această ființă; dar dacă un astfel de eveniment ar avea loc, însuși procesul de cunoaștere ar dispare, căci acesta presupune existența a doi termeni: a ființei care cunoaște și a ființei care e cunoscută. Un eșec, în fine, este și efortul de a mă construi ca o ființă morală de o completitudine absolută, deoarece actul prin care mă străduiesc să devin o astfel de ființă, actul libertății, este un act finit: proiectîndu-mă spre unul din „posibilele“ mele, el le exclude pe celelalte[113].

Toate atitudinile, comportamentele și proiectele pentru-sinelui pur[114] sînt, deci, modalități de a fi neantizante, adică încercări eșuate ale acestuia de a se încarna ca ființă-în-sine, ca ființă perfectă, desăvîrșită.

Faptul că Sartre reușește să definească toate atitudinile, comportamentele și proiectele fundamentale ale omului în calitatea lui de ființă autentică (în viziunea lui Sartre, ființa autentică este conștiința izolată, conștiința care nu are un contact direct cu o conștiință străină și nu cunoaște, prin urmare, încercările pe care o conștiință le face pentru a o domina pe cealaltă) ca structuri neantizatoare — să ne amintim că efortul depus de Heidegger în aceeași direcție, dar în termeni relativ diferiți, se termină

Scanned with OKEN Scanner

cu un eșec parțial — se explică, indiscutabil, prin concepția lui despre neant. Pentru Sartre, neantul este „un neant de a fi", o emergență a ființei (el „se formează prin ființa însăși"[115]), un proiect al ființei (umane) — proiectul ei eșuat de a se fonda ca identitate absolută cu sine. După el, neantul este o manifestare particulară a ființei (umane), este un fel de ființă (ființa care se neantizează pe sine însăși).

De remarcat că această concepție a sa a apărut ca o replică dată concepției despre neant a lui Heidegger. Împotriva acestuia, Sartre susține că neantul nu își este propriul lui fundament, ci că ființa (umană) este aceea care îl fondează. Observăm, deci, că Heidegger și Sartre tratează în mod diferit problema esenței neantului. Dar ei dau aceeași definiție *esenței* realității umane: esența realității umane — afirmă acești gînditori — este neantul. Sub acest ultim aspect, filozofia lor se deosebește radical de filozofia lui Nietzsche, care consideră că esența realității umane este „ființa" (adică o energie creatoare inepuizabilă care se dezvoltă în virtutea propriilor sale scopuri și tendințe) și care întrebuințează conceptul de neant numai într-o accepțiune metaforică, denumind cu el etapa istorică din viața umanității.

Original este și punctul de vedere al existențialismului ateu asupra teoriei cunoașterii. În viziunea lui, problema fundamentală a teoriei cunoașterii nu mai este relația dintre subiect și obiect, dintre conștiință și lume, ci aceea a mijloacelor prin care ființa umană își poate revela sieși propriile ei fundamente. Existențialismul ateu susține că scopul final al teoriei cunoașterii trebuie să fie acela de a ne indica modalitățile prin care putem accede la structurile originare și la adevărurile ultime ale existenței umane. Se poate spune că pornind de la această poziție de principiu, el ajunge, finalmente, să transforme teoria cunoașterii într-o teorie a autocunoașterii și să facă din ea un corolar al metafizicii realității umane.

Scanned with OKEN Scanner

Aceasta nu înseamnă, însă, că existențialismul ateu a abandonat cu desăvîrșire problematica tradițională a teoriei cunoașterii. El ia în discuție și această temă de meditație filozofică, dar fără a da o prea mare atenție dezvoltării argumentației în jurul principiilor pe care înțelege să le pună la baza atitudinii sale față de ea. Oricum ar fi, nu se poate contesta, însă, că și în legătură cu această problematică tradițională a gnoseologiei (problematica raportului dintre subiect și obiect, dintre conștiință și lume), existențialismul ateu aduce un punct de vedere nou în comparație cu tezele clasice ale teoriei cunoașterii (este vorba de tezele materialismului premarxist și de acelea ale idealismului subiectiv). Existențialismul ateu respinge atît interpretarea materialismului premarxist, potrivit căreia obiectul constituie factorul generator al subiectului, cît și interpretarea idealismului (subiectiv), potrivit căreia subiectul constituie factorul generator al obiectului. În concepția lui, subiectul și obiectul sînt două forme de existență concomitente, două structuri existențiale care se „înființează" una prin alta în cursul procesului de cunoaștere (subiectul pune lumea exterioară ca obiect de cunoaștere în actul său originar de ființare, care este transcendere de sine, iar obiectul, prin ființarea sa originară ca prezentare pentru . . . , favorizează autoconstituirea subiectului în calitatea lui de existent care îmbracă în structuri concrete toate demersurile specifice procesului de cunoaștere[116]).

Totuși, existențialismul ateu alunecă, în cele din urmă, înspre un fel de subiectivism gnoseologic. Chiar dacă nu neagă faptul că obiectul joacă și el un oarecare rol activ în procesul de cunoaștere (deoarece el se „prezintă" pentru . . .), existențialismul ateu susține că acest rol este cu totul neglijabil în comparație cu acela pe care îl joacă subiectul. Forma, configurația dată procesului de cunoaștere ar fi, în esența ei, o creație a subiectului[117]. (Este intere-

Scanned with OKEN Scanner

sant de arătat acum că, spre deosebire de idealismul critic, de exemplu, care desemnează subiectul ca un „existent subzistent", cu alte cuvinte ca un existent care dispune de funcţii cognitive înnăscute, libere de orice experienţă — formele apriori ale sensibilităţii şi categoriile apriori ale intelectului —, existenţialismul ateu defineşte subiectul ca un existent care se construieşte în permanenţă pe sine, cu alte cuvinte, ca un existent care îşi fundamentează şi îşi dezvoltă funcţiile sale cognitive doar în cursul unui proces de continuu contact cu lumea exterioară, doar în cursul unor „experienţe".)

Dar cum procedează subiectul cunoaşterii şi care este scopul său principal? Subiectul aruncă o „privire" directă asupra lumii, urmînd ca în acest mod să facă din ea o posesiune a lui. Reuşeşte subiectul să-şi ducă la bun sfîrşit intenţia? La această întrebare, existenţialismul ateu dă, prin principalii săi reprezentanţi, Heidegger şi Sartre, două răspunsuri diferite. Dacă Heidegger se crede îndreptăţit să afirme că „anvizajînd" lumea, subiectul (*Dasein*-ul) reuşeşte să o reţină, să o păstreze pentru sine[118], Sartre se crede îndreptăţit să susţină tocmai contrariul şi anume că actul de aprehensiune (al pentru-sinelui) se termină cu un eşec, lumea rămînînd în continuare o structură radical separată de conştiinţa care se intenţionează asupra ei şi un fel de bloc opac, care nu-şi dezvăluie principiile care stau la baza existenţei sale[119].

Să revenim, însă, la problema esenţială a acelui capitol al filozofiei existenţialist-atee pe care noi l-am denumit cu expresia de „teoria autocunoaşterii": prin ce mijloace fiinţa umană îşi poate revela sieşi acel fundament al ei care este neantul? La această întrebare pe care şi-o pune, existenţialismul ateu răspunde astfel: prin mijloace iraţionale; de remarcat — completează el imediat — că aceste mijloace sînt de un tip cu totul particular, căci ele nu

Scanned with OKEN Scanner

se limitează la a-i dezvălui omului propriul lui fundament (neantul), ci îl pun chiar în situaţia de a-l trăi, de a face experienţa lui. Aceste modalităţi de cunoaştere sînt angoasa şi comprehensiunea, după Heidegger, şi angoasa, după Sartre (trebuie precizat, însă, că termenul de angoasă este luat de Sartre într-o accepţiune puţin modificată în raport cu înţelesul pe care i-l dă Heidegger).

Să analizăm, mai întîi, interpretarea dată de Heidegger angoasei şi comprehensiunii. Angoasa — zice el — este tonalitatea afectivă prin şi în care fiinţa umană cucereşte, dar numai pentru cîteva clipe, impresia efectivă despre ceea ce înseamnă o parte din manifestările neantului în calitatea lui de esenţă sau fundament al realităţii umane: prin şi în angoasă, fiinţa umană percepe, „simte“ neantul ca acel abis originar, ca acel „altul“ al ei, care, „locuind“ (ca o esenţă internă) în inima sa, are posibilitatea de a declanşa mişcarea de „recul“, de retragere, de suspendare a existenţialităţii (activismului) existentului uman şi, în prelungirea imediată a actului respectiv, pe aceea de a pune acest existent în situaţia de a-şi da seama nemijlocit că, odată „înfiinţat“ ca atare, deci odată livrat ca existent, el este altceva decît nimicul, adică un prea plin care are proprietatea de a se revărsa peste sine înspre existentul în ansamblul său[120].

Comprehensiunea (componenta fundamentală a deciziei) este şi ea o structură existenţială preraţională; ea reprezintă acea modalitate de a fi a fiinţei umane (anterioară intuiţiei intelectuale sau gîndirii abstracte) prin care această fiinţă sesizează moartea (sau neantul care ia înfăţişarea morţii) ca posibilitatea sa ultimă şi de nedepăşit şi se proiectează înspre ea de o asemenea manieră, încît face din ea punctul arhimedic al existenţei sale, momentul ei suprem, acela care îi indică în permanenţă futilitatea şi lipsa de semnificabilitate a tuturor acţiunilor sale.

Scanned with OKEN Scanner

În concepția lui Sartre, singura modalitate prin care ființa umană ajunge să-și cunoască propria ei esență (neantul, sau mai exact spus, neantul ca libertate, neantul „qui *est été* au coeur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine *á se faire*, au lieu *d'être*“[121]) este angoasa. Și pentru el, ca și pentru Heidegger, angoasa este o modalitate irațională de cunoaștere. Între cei doi gînditori intervine, totuși, o mică diferență: Heidegger afirmă că angoasa apare prin simpla intenționare a conștiinței (a conștiinței înțelese, însă, nu ca fenomen subzistent, ci ca act dinamic, ca proces care se înființează pe sine în mod continuu) asupra existenței umane neconstituite încă în calitatea ei de conștiință, în timp ce Sartre susține că angoasa este „reflexie“, este conștiință de conștiință. Termenii în care înțelege Sartre să pună problema angoasei nu au, totuși, un caracter intelectualist, ei păstrînd, în principiu, spiritul în care înțelege să pună această problemă Heidegger; într-adevăr, nu definește Sartre angoasa ca o conștiință *imediată* de conștiința care posedă „o comprehensiune preontologică a esenței sale și un sens prejudicativ a posibilelor sale“?[122]

Să mai spunem, în sfîrșit, că atît angoasa, cît și comprehensiunea sînt denumite atitudini și comportamente neantizante, întrucît ele nu ne mijlocesc o simplă revelare contemplativă a neantului, ci ne pun în situația de a face efectiv experiența lui, de a ni-l revela, trăindu-ne existența ca o sumă de acte generate de impulsurile lui specifice.

În concluzie, existențialismul ateu susține că, apelînd la unele structuri existențiale iraționale, ca angoasa sau comprehensiunea, realitatea umană reușește să intre, în cele din urmă, în posesia adevărului absolut despre sine însăși, reușește, altfel spus, să-și reveleze sieși propriul ei fundament, propria ei esență — neantul.

Scanned with OKEN Scanner

Nietzsche contestă, însă, ideea că ființa umană ar putea intra vreodată în posesia unor cunoștințe absolute despre sine însăși. Despre sine însăși (ca și despre lumea exterioară, de altfel) — zice el — ea își poate procura doar reprezentări „fictive", ipotetice, incerte; în cazul că sînt elaborările conștiinței mitice (și implicit, deci, ale gîndirii imaginative) ele cîștigă, totuși, o notă de autenticitate, de „verosimilitate" (despre sensul atribuit de Nietzsche acestei note de autenticitate, am vorbit în capitolele anterioare).

Interesantă este și perspectiva din care discută existențialismul ateu problema moralei.

După Heidegger și Sartre (principalii reprezentanți ai acestui curent filozofic), realitatea umană se găsește situată în lume în mod originar într-o perspectivă morală: ca ființă aruncată în datorie, în obligație — cum zice Heidegger[123], ca ființă angajată (în lume) cu întreaga ei responsabilitate, fără a putea, nici pentru o clipă, să se smulgă din această responsabilitate, „car de mon désir même de fuire les responsabilités, je suis résponsable"[124] — cum zice Sartre.

A fi aruncat în datorie, în obligație echivalează cu a *nu* fi liber (în mod originar); în schimb, a fi angajat (în lume) cu întreaga ta responsabilitate coincide cu a fi liber (în mod originar).

După Heidegger, datoria sau obligația morală[125] care îi incumbă ființei umane — și care este datoria sau obligația de a trăi în mod *autentic* — nu i se revelează acesteia încă de la început: originar, ființa umană este proiectată în lume ca un „Man", ca o existență impersonală, „factic-decadentă"[126]. Numai ulterior, în actul comprehensiunii anticipante (componenta esențială a deciziei) — act al cărui conținut este de natură prerațională —, ființa umană reușește să-și reveleze sieși semnificația profundă a obligației sale și să se construiască în conformitate cu ea, devenind o existență autentică, o existență „liberă"

Scanned with OKEN Scanner

pentru moarte, o existență care își asumă în mod conștient moartea ca posibilitatea sa ultimă și de nedepășit și se aruncă înspre ea într-o „libertate" pasionată. Așadar, după Heidegger, ființa umană nu este liberă în mod originar, dar ea poate evolua ulterior înspre această stare.

Pentru Sartre, însă, libertatea nu este ceva pe care ființa umană îl cîștigă posterior actului său originar de autoconstituire; realitatea umană (pentru-sinele) — zice el — este în mod originar proiectată în libertate, este în mod originar condamnată la libertate, este în mod originar condamnată să se aleagă ca o ființă liberă[127]. Și întrucît toate proiectele existențiale originare ale omului (al căror conținut este de natură prerațională) sînt proiecte „libere", se poate spune că, în ultimă instanță, ele sînt echivalente din punct de vedere axiologic (adică au aceeași valoare morală). Totuși, arată Sartre, unele diferențe de nuanță sînt posibile. Adevărul este că numai în anumite momente privilegiate, ființa umană se poate construi pe sine ca o ființă absolut liberă, absolut responsabilă; acestea sînt momentele de angoasă ale conștiinței (angoasa este, să nu uităm, o structură prerațională), în decursul cărora existența umană se reîntoarce spre libertatea (responsabilitatea) în care a fost aruncată, pentru a și-o asuma fără nici o remușcare, fără nici un regret, fără nici o scuză[128].

Prin urmare, în concepția lui Heidegger, libertatea morală este o atitudine pe care omul nu o posedă în mod originar, ci o cîștigă numai ulterior, în timp ce în concepția lui Sartre, ea este o atitudine de care el este pătruns odată cu „abandonarea" sa în lume (de remarcat, totuși, că libertatea *absolută*, deplină, de care vorbește Sartre, este și ea — așa cum rezultă din comentariul filozofului, dar, desigur, fără voia lui — o atitudine pe care omul și-o poate însuși numai ulterior abandonării sale în lume). Dar ambii sînt unanimi în a afirma că libertatea derivă din

Scanned with OKEN Scanner

exigențele prerațională ale conștiinței. Trebuie spus, în sfîrșit, că nivelul implicit al discursului ideatic propriu acestor filozofi ne lasă să înțelegem — și aceasta împotriva nivelului său explicit — că libertatea morală este o libertate incompletă, nedesăvîrșită, „vidă", „neantizată", pe scurt și paradoxal spus, o libertate neliberă. Într-adevăr, ce este libertatea, în viziunea lui Heidegger, dacă nu opțiunea realității umane pentru o posibilitate a sa proprie (moartea) insinuată deja în ființa ei odată cu abandonarea ei în lume, ce este ea dacă nu opțiunea pentru o situație existențială predeterminată? Și, de asemenea, ce este libertatea, în concepția lui Sartre, dacă nu alegerea (obligatorie) a unei singure posibilități din cercul de posibilități înspre care ființa umană se poate proiecta la un moment dat, ce este ea, dacă nu alegerea finitudinii?

Pentru Nietzsche, însă, — așa cum am arătat — libertatea nici nu derivă din exigențele conștiinței prerașionale și nici nu e o libertate mancată, neîmplinită, nedesăvîrșită; ea derivă din exigențele conștiinței mitice și, în calitatea ei de stare specifică omului excepțional, ea se autoconstituie ca libertate plenară, „perfectă", absolută (a te realiza ca om liber, a te „alege" ca om liber, înseamnă, în concepția lui Nietzsche, a te determina ca om total, ca ființă care introduce într-un echilibru armonios toate energiile contrare ale sufletului).

Să ne oprim, în sfîrșit, și asupra ideilor estetice fundamentale ale acestui curent filozofic. Precizăm că vom lua în discuție numai ideile estetice ale lui Sartre, iar din rîndul lor numai pe acelea care figurează în *L'immaginaire*, deoarece considerăm că doar acestea din urmă se conformează în modul cel mai riguros cu putință spiritului metafizicii sale în particular și spiritului metafizicii existențialist-atee în general (știm că metafizica existențialist-atee pune neantul ca esența însăși a existenței umane).

Scanned with OKEN Scanner

Aşadar, ce definiţie dă Sartre operei de artă? Opera de artă — zice el — este „un ireal“ constituit ca atare de o conştiinţă imaginativă[129].

Conştiinţa imaginativă este conştiinţa care ia o poziţie de retragere în raport cu lumea, care se eliberează de ea, care o neagă, pentru a viza şi construi, în schimb, un „univers“ obiectual proiectat în afara lumii, în afara realului, un „univers“ obiectual ireal. Desigur, fiind conştiinţă, şi conştiinţa imaginativă conţine elemente reale (cunoaşterea, afectivitatea, voinţa), dar aceste elemente „nu sînt libere“, „. . . nu sînt vizate în ele însele, nu există deloc pentru ele însele“, ci se supun intenţiei primare a acestei conştiinţe, aceleia de a forma „obiectul în imagine“, şi „sînt absorbite în constituţia obiectului ireal“[130]. Conştiinţa imaginativă este, aşadar, o conştiinţă care pune „obiecte ireale“. Urmărind să dea, apoi, o caracterizare cît mai precisă a obiectelor intenţionale ale conştiinţei imaginative, Sartre susţine că, întrucît acestea nu există în mod real, întrucît acestea nu pot fi aprehendate ca obiecte „în carne şi oase“ (obiectele „în carne şi oase“, obiectele reale sînt obiectele intenţionale ale conştiinţei reale sau realizante[131]), ci numai ca obiecte „absente“ sau pur şi simplu *inexistente*, în sensul absolut al cuvîntului, trebuie să spunem despre ele că „sînt afectate de un anume caracter de neant“[132], ba chiar că se dau „ca un neant“[133].

Un astfel de obiect — ireal, afectat de neant, invadat de neant, absorbit de neant — este şi obiectul estetic. Fără îndoială, pentru a putea constitui obiectul estetic, conştiinţa imaginativă apelează la ajutorul unor elemente reale: la ajutorul elementelor reale care intră în structura ei proprie, precum şi la ajutorul unor elemente reale „exterioare“ ei, deci la ajutorul culorilor, sunetelor etc. Dar toate aceste elemente nu sînt date „pentru ele însele“ şi deci nu pot stimula constituirea unui obiect *real;* ele se află

Scanned with OKEN Scanner

în strînsă legătură cu intenționalitățile „ireale", imaginare ale conștiinței, iar scopul lor final este acela de a permite irealului să se manifeste. Toate aceste elemente depind de conștiința imaginară și intră sau mai bine zis se absorb „în constituția obiectului imaginar".

În calitatea lui de obiect imaginar, obiectul estetic se dă, așadar, ca un obiect aflat în afara lumii, în afara realului. El nu include nici o valoare care desemnează proprietăți ale „ființei-în-lume", ale realului (și, deci, nici valoarea morală, nici valoarea care trimite în modul cel mai direct cu putință la „conditele" realului[134]). Opera de artă — conchide Sartre — este o negare și o „depășire" a lumii, un „obiect ireal", un „neant".

Concepția estetică a lui Nietzsche este sensibil deosebită de concepția estetică a lui Sartre. Într-adevăr, cum înțelege Nietzsche să interpreteze obiectul estetic realizat, împlinit, „desăvîrșit"? Așa cum rezultă din reflecțiile sale, acesta nu îi apare ca o „nonexistență", ca un „neant", ci ca o existență (posibilă). Cum definește el, apoi, conștiința care pune acest obiect, deci conștiința mitico-artistică (autentică)? Întrebuințînd termenii sartrieni specifici, am putea spune că, după filozoful german, conștiința mitico-artistică (autentică) este o conștiință „reală" sau „realizantă" și nu o conștiință neantizatoare. Desigur, și ea neagă ceva, și anume realitatea istorică (aflată, crede Nietzsche, sub dominația nefastă a gîndirii abstractizante, osificate, „moarte"); dar ea nu ne transportă dincolo de realitate, ci într-o altă realitate (determinată de principii mitice — zice Nietzsche — și, din această cauză — susține el —, superioară din punct de vedere axiologic) și ne lasă să înțelegem că aceasta ar putea cîndva (ar putea — o certitudine în acest sens nu există!) să devină o manifestare concretă în viața cotidiană a umanității. Să mai spunem, în sfîrșit, că dacă în viziunea lui Sartre, obiectul es-

Scanned with OKEN Scanner

tetic nu însumează nici o valoare care conține o referință la domeniul realului, în viziunea lui Nietzsche, obiectul estetic realizat (mitul „artistic" autentic) însumează totalitatea valorilor de acest gen (și, deci, și valorile morale).

Concepția estetică a lui Nietzsche este, evident, mai generoasă, mai umană decît concepția estetică a lui Sartre, așa cum se configurează aceasta în prima perioadă a gîndirii sale.

Scanned with OKEN Scanner

[1] Bergson, Henri, *L'évolution créatrice,* trente-deuxième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928, pp. 266—269.

[2] *Ibidem,* p. 139.

[3] *Ibidem,* p. 11.

[4] *Idem, La pensée et le mouvant,* deuxième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, p. 19.

[5] *Idem, L'évolution créatrice,* ed. cit., p. 9.

[6] *Idem, La pensée et le mouvant,* ed. cit., p. 19.

[7] A se vedea în special Bergson, Henri, *L'évolution créatrice,* ed. cit., p. 270.

[8] *Idem, L'évolution créatrice,* ed. cit., p. 299.

[9] *Ibidem,* p. 307.

[10] *Ibidem.*

[11] *Ibidem,* p. 310.

[12] *Ibidem,* p. 320.

[13] Simmel, Georg, *Lebensanschaung,* München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1918, p. 24.

[14] Bergson, Henri, *L'évolution créatrice,* ed. cit., p. 267.

[15] *Ibidem,* pp. 286—288.

[16] Simmel, Georg, *Lebensanschaung,* ed. cit., pp. 20—22.

[17] Bergson, Henri, *L'évolution créatrice,* ed. cit., p. 140.

[18] Simmel, Georg, *Op. cit.,* p. 20.

[19] *Ibidem,* p. 24.

[20] Bergson, Henri, *L'évolution créatrice,* ed. cit., p. 140.

[21] Simmel, Georg, *Op. cit.,* p. 19.

Vezi în același sens și Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant,* ed. cit., p. 39 și Unamuno, Miguel de, *Le sentiment tragique de la vie,* traduit de l'espagnol par Marcel Faure-Beaulieu, Gallimard, 1965, p. 245.

[22] Bergson, Henri, *L'évolution créatrice,* ed. cit., p. 6.

[23] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

[24] „Prezentul punctual" este unitatea temporală care caracterizează modul de existență al anorganicului. „Prezentul" sistemelor materiale anorganice este un prezent izolat, închis în sine însuși, incapabil de a se extinde înapoi spre trecut (și, deci, de a reține relativ nemodificat o parte din conținutul acestuia) și, de asemenea, de a se transcende pe sine înspre viitor (fenomen care presupune manifestarea nemijlocită a actului de voință) [Simmel, Georg, *Lebensanschaung*, ed. cit., pp. 9—10].

[25] De remarcat că această depășire înspre viitor nu trebuie înțeleasă ca un proces în care prezentul sistemelor biologice are de îndeplinit sarcina actualizării, concretizării, materializării unui viitor care stă ascuns în miezul lui ca un fel de virtualitate, de posibilitate, ci ca o expresie a acelui fenomen caracteristic al său care este actul de voință: manifestîndu-se, voința se aruncă întotdeauna, ca un fel de resort, cu un pas dincolo de sine însăși, în direcția viitorului (Simmel, Georg, *Lebensanschaung*, ed. cit., pp. 11—12).

[26] *Idem*, *Philosophische Kultur*, Leipzig, Verlag von Dr. Werner Klinkhardt, 1911, p. 251.

[27] Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, ed. cit., p. 323.

[28] Simmel, Georg, *Lebensanschaung*, ed. cit., p. 25 și urm.

[29] Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, ed. cit., p. 65.

[30] Unamuno, Miguel de, *Le sentiment tragique de la vie*, traduit de l'espagnol par Marcel Faure-Beaulieu, Gallimard, 1965, p. 37.

[31] Dilthey, Wilhelm, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, în *Gesammelte Schriften*, vol. V, Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1924, p. 90.

[32] Unamuno, Miguel de, *Op. cit.*, p. 38.

[33] Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, ed. cit., p. 270.

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem*, p. 271.

[36] De remarcat că Bergson revine, totuși, într-o lucrare ca *La pensée et le mouvant* asupra ideii (formulate, de

Scanned with OKEN Scanner

exemplu, în *L'évolution créatrice)* după care inteligența (gîndirea) nu poate pătrunde în esența acelui fragment de realitate (materia secționată în corpuri distincte) asupra căreia își fixează în mod principial atenția, susținînd că ea poate atinge acest țel. Dar procedînd astfel, Bergson vine în contradicție cu principiile fundamentale ale metafizicii sale, care, după cum știm, operează o disociere fermă între viață și materie și, de asemenea, între instinct sau intuiție și inteligență, afirmînd, pe de o parte, superioritatea de conținut a vieții față de materie și, pe de altă parte, superioritatea, în planul cunoașterii, a instinctului sau intuiției față de inteligență.

[37] Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant,* ed. cit., pp. 43—44.

[38] *Idem, L'évolution créatrice*, ed. cit., p. 235.

[39] *Ibidem*, p. 238.

[40] *Ibidem*, p. 179.

[41] *Ibidem*, p. 272.

[42] *Ibidem*, p. 289.

[43] *Idem, La pensée et le mouvant*, ed. cit., p. 52.

[44] *Ibidem.*

[45] Dilthey, Wilhelm, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie über vergleichende Psychologie,* în *Gesammelte Schriften*, vol. V, Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1924, p. 172.

[46] *Ibidem.*

[47] *Ibidem*, p. 174.

[48] *Ibidem*, p. 171 și 173.

[49] Unamuno, Miguel de, *Op. cit.*, p. 216.

[50] *Ibidem*, p. 227.

[51] Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, vingt-huitième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1939, pp. 85—86.

[52] Unamuno, Miguel de, *Op. cit.*, p. 330 și 336.

[53] Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, ed. cit., p. 93.

[54] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

[55] *Ibidem*, p. 62.
[56] *Ibidem*, p. 56.
[57] *Ibidem*, p. 96.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ibidem*, p. 85.
[60] *Ibidem*, p. 62.
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibidem*, p. 84.
[63] Guyau, Jean Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, vingt-et-unième édition. Paris, Librairie Félix Alcan, 1935, p. 249.
[64] *Ibidem*, p. 246.
[65] Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, ed. cit., p. 281.
[66] *Ibidem*, p. 274.
[67] *Ibidem*, p. 270.
[68] Unamuno Miguel de, *Op. cit.*, p. 196.
[69] Guyau, Jean Marie, *L'irréligion de l'avenir*, vingt-quatrième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930, p. 439.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*, p. 440.
[72] Unamuno, Miguel de, *Op. cit.*, p. 300.
[73] Guyau, Jean Marie, *L'irréligion de l'avenir*, ed. cit., p. 471.
[74] De exemplu, pentru Bergson „intuiția mistică" este irațională, dar nu și antirațională, căci — zice el — ea conține topite, absorbite în miezul ei — care este de natură afectivă — un număr ilimitat de virtualități ideatice, în timp ce pentru Unamuno ea este antirațională, adică lipsită de orice determinație intelectuală.
[75] Dar nu și de natură antirațională, căci ea nu este un instinct pur, ci un instinct impur, un instinct care acționează cu ajutorul „inteligenței", de la care preia cadrele formale ale reprezentărilor în care aceasta se ilustrează, pentru a le umple cu propriul lui conținut.
[76] Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, ed. cit., p. 124 și pp. 224—227.

Scanned with OKEN Scanner

[77] *Ibidem*, p. 268.

[78] Guyau, Jean Marie, *L'irréligion de l'avenir*, ed. cit., pp. 439—440.

[79] *Ibidem, Introduction*, p. XIV.

[80] Bergson, Henri, *Le rire*, vingt et unième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, p. 161.

[81] O dezvoltare în sens psihologist a conceptului de simpatie și a conceptului de obiect estetic în general dau esteticienii încadrați în așa-numitul curent al simpatiei estetice *(Einfühlung)*. Acești esteticieni nu definesc produsul artistic prin prisma structurilor sale obiective, ci prin prisma efectelor sale localizate în conștiința subiectului receptor. În concepția lor, obiectul estetic este obiectul care trezește în subiectul receptor actul de simpatie estetică, adică — așa cum precizează Theodor Lipps, de exemplu (v. *Einfühlung und aesthetischer Genuss*, în „Die Zukunft", 1906) — plăcerea obiectivată de sine sau, altfel spus, autocomprehensiunea lui intuitivă ca forță, vitalitate, activitate neobosită, autocomprehensiunea lui intuitivă ca „viață".

[82] Bergson, Henri, *Le rire*, ed. cit., p. 160.

[83] Klages, Ludwig, *Vom Wesen des Rhytmus*, traducere italiană, Milano, 1940, p. 82.

[84] Guyau, Jean Marie, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, douzième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, p. 81.

[85] *Ibidem*, p. 84.

[86] *Ibidem*, p. 81.

[87] *Idem, L'art au point de vue sociologique*, treizième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, 1923, p. 72.

[88] A se vedea în acest sens, Heidegger, Martin, *Lettre sur l'hummanisme*, traduit et presenté par Roger Munier, Paris, Éditions Montaigne, 1964, p. 77, 87 și 91.

[89] Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphisyque*, introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, 5e édition, p. 287 ș.u.

[90] Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, în *Qu'est-ce que la métaphysique?*, suivi d'extraits sur l'être et

Scanned with OKEN Scanner

le temps et d'une conférence sur Hölderlin, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Paris, Gallimard, troisième édition, p. 41.

Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, 1948, p. 121.

[91] Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 60.

[92] *Ibidem*, p. 59.

[93] Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, în *Qu'est-ce que la métaphysique?*, suivi..., traduit de l'allemand... par Henry Corbin, Paris, Gallimard, troisième édition, p. 41.

[94] Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, 1948, p. 59 și 121.

[95] Heidegger, Martin, *Op. cit.*, p. 34.

[96] Sartre, Jean Paul, *Op. cit.*, p. 58.

[97] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1935, p. 285.

[98] *Ibidem.*

[99] *Ibidem.*

[100] *Ibidem*, p. 266.

[101] *Ibidem*, p. 259.

[102] *Ibidem*, p. 391.

[103] Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 55.

[104] *Ibidem*, p. 121.

[105] *Ibidem*, p. 148.

[106] *Ibidem*, p. 146.

[107] *Ibidem*, p. 133.

[108] *Ibidem.*

[109] *Ibidem*, p. 188.

[110] *Ibidem*, p. 182.

[111] *Ibidem*, p. 200.

[112] *Ibidem.*

[113] *Ibidem*, p. 631.

[114] Sartre ne evocă și posibilitatea transformării pentru-sinelui pur într-un pentru-sine impur, adică într-un pentru-sine care, sub privirea altuia, capătă aparența unui obiect, a unui în-sine. Conduita pe care un individ o are față de

Scanned with OKEN Scanner

altul tinde să devină și ea o conduită antiincantizatoare (întrucît și ea urmărește să-l transforme pe celălalt în în-sine, în ființă-în-sine), dar ea nu reușește acest lucru decît în aparență, la suprafață: pentru „privirea" mea celălalt devine într-adevăr, pentru cîteva clipe, un „în-sine", un „altul-obiect", dar, în el însuși, în substanța lui intimă, celălalt rămîne un „altul-subiect", adică o ființă care, spre deosebire de ființa-în-sine propriu-zisă, închisă complet asupra sa însăși, întreține raporturi constante cu o altă ființă decît aceea care este el însuși (cu mine), chiar dacă acestea sînt implicite și voalate, și care, în consecință, ascunde în sine, ca pe o permanență, posibilitatea de a face, la rîndul său, din mine un „altul-obiect" (dar neafectîndu-mi, bineînțeles, esența!).

[115] Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 121.

[116] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1935, pp. 59—63 și Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, 1948, pp. 268—269.

[117] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 60.

[118] *Ibidem*, p. 62.

[119] Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 270.

[120] Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, ed. cit., pp. 33—35.

[121] Sartre, Jean, Paul, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 516.

[122] *Ibidem*, p. 77.

[123] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 286.

[124] Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, ed. cit., p. 641.

[125] Heidegger pretinde că datoria, obligația ar fi o structură existențială anterioară structurii morale a ființei umane, dar argumentația lui sfîrșește, așa cum subliniază și Sartre, în repetate rînduri, în *L'être et le néant*, prin a ne indica tocmai contrariul.

[126] Heidegger, Martin, *Op. cit.*, pp. 286—287.

[127] Sartre, Jean Paul, *Op. cit.*, p. 565.

[128] *Ibidem*, p. 642.

[129] Sartre, Jean Paul, *L'immaginaire*, Gallimard, 1966, p. 367.

Scanned with OKEN Scanner

[130] *Ibidem*, p. 264.

[131] Este ușor de observat că în faza pe care o reprezintă *L'immaginaire*, Sartre nu a ajuns încă la ideea că orice tip de conștiință ar fi o conștiință dominată și saturată de neant, o conștiință neantizatoare.

[132] Sartre, Jean Paul, *L'immaginaire*, ed. cit., p. 351.

[133] *Ibidem*, p. 34.

[134] *Ibidem*, p. 372.

Scanned with OKEN Scanner

VII. TEZE ȘI ANTITEZE

Din analizele operate pînă acuma s-a putut observa că meditația filozofică a lui Nietzsche se caracterizează prin efortul real, deși nu întotdeauna consecvent, pe care îl depune în scopul autoconstituirii sale ca o nouă direcție de gîndire în istoria generală a filozofiei și ca un puternic fundament etic pentru transformări sociale pretins revoluționare. Ea nu-și atinge, însă, nici unul dintre aceste obiective, căci, pe de o parte, nu face decît să dezvolte (desigur, într-un mod original) una din laturile gîndirii de inspirație platoniciană (pe aceea de natură mitico-imaginativă), iar pe de altă parte, se dizolvă în generalitatea vidă a directivelor etice care se străduiesc să desprindă existența umană din contextul de semnificații al vieții istorice și să o reîntoarcă la complexul de principii al așa-numitelor epoci mitice. Filozofia lui Nietzsche este un punct terminus în istoria gîndirii și nu un punct de pornire. O etapă nouă, o etapă absolut nouă în domeniul gîndirii apare numai odată cu formarea corpusului fundamental de idei al materialismului dialectic, care are loc cam în aceeași perioadă de timp cu formarea corpusului de idei al metafizicii nietzscheene. Două direcții de gîndire diferite, două „destine" diferite: o direcție de gîndire — marxismul — deschisă tuturor înnoirilor științifico-teoretice și în stare să le primească, să le asimileze fără încetare datorită însuși spiritului ei intrinsec, și înzestrată, totodată, cu virtuți transformatoare deosebite, și o altă direcție de gîndire — nietzscheanismul — eclipsată de descoperirile științifice și generalizările teoretice mai

Scanned with OKEN Scanner

importante ale lumii contemporane (nu respinge ea oare însuși principiul intern al științei, adică natura ei profund dialectică, și nu dizolvă ea, în ultimă instanță, întreg domeniul științei în substanțialitatea încremenită a metafizicii?) și incapabilă de a genera schimbări în structura societății și în atitudinea morală a umanității[1].

Cum se explică oare permanenta actualitate a viziunii teoretice a materialismului dialectic, ca și eficacitatea lui socială remarcabilă? Fără îndoială, ele se explică prin aceea că sursa tuturor cunoștințelor și învățămintelor sale este, în ultimă instanță, practica, adică „activitatea omenească sensibilă"[2], activitatea (conștientă) prin care omul transformă natura și societatea[3] în conformitate cu nevoile, cu trebuințele sale. Criticînd filozofia metafizică și științele pătrunse de spiritul ei, pentru motivul că ele „au neglijat total . . . influența activității omului asupra gîndirii lui", Engels face precizarea că „. . . tocmai *transformarea naturii de către om*, și nu singură natura ca atare, constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gîndirii umane . . . "[4]

În calitatea ei de „activitate obiectivă"[5], de activitate desfășurată în baza existenței relativ independente a obiectului de subiect, practica directivează gîndirea filozofică spre analiza întregului complex de determinații specific mediului exterior (relativ exterior!) ființei umane și favorizează surprinderea dialecticii (obiective) a acestei realități; în această calitate, ea deschide gîndirii filozofice toate căile de acces înspre concret. În calitatea ei de activitate subiectivă[6], de proces dinamic prin care subiectul (a cărui esență este, însă, așa cum arată Marx, o rezultantă a ansamblului relațiilor sociale) înfrînge rezistența obiectului și îl supune, deși nu într-o manieră absolută, exigențelor sale, practica îndrumă gîndirea filozofică spre permanenta construcție de noutăți teoretice care să fie în măsură să explice la

Scanned with OKEN Scanner

un nivel din ce în ce mai profund, din ce în ce mai abstract, existența naturală și socială, și să prevadă în același timp, tocmai datorită marii lor capacități de a pătrunde din ce în ce mai adînc în „esențele“ concretului, un număr cît mai mare de fapte empirice, pe care practica le va putea confirma numai ulterior, odată cu rafinarea mijloacelor sale instrumentale; în această calitate, ea dezvoltă neîncetat înclinațiile către subiectivizare și abstractizare conținute în logica imanentă gîndirii filozofice. Respectînd îndeaproape sugestiile pe care i le-au putut furniza, în primul rînd, atenta observație și analiză a manifestărilor practicii, marxismul s-a autoconstituit ca singura mișcare din istoria filozofiei care cercetează lumea apelînd la virtuțile gîndirii concrete (specificate) și dialectice. Aceasta revine la a spune că marxismul a înțeles că explicarea adecvată a lumii, „reproducerea“ ei ca pe ceva „spiritual concret“[7], presupune dezvoltarea unor concepte concrete (a unor abstracțiuni concrete) și a unor adevăruri concrete (adevărul nu este niciodată abstract, „adevărul este totdeauna concret“ — spunea Lenin[8]), care să fie în același timp concepte și adevăruri dialectice.

Dar care este interpretarea dată de marxism noțiunilor de concept concret și dialectic și adevăr concret și dialectic? Un concept concret este conceptul care se formează printr-o dublă operație intelectuală: de abstractizare și de desabstractizare; de abstractizare a percepțiilor și reprezentărilor generate în activitatea practică, precum și a noțiunilor științifice (în acest din urmă caz, ne întîlnim, de fapt, cu un proces secund de abstractizare) și de desabstractizare, ceea ce înseamnă că unitatea abstractă a conceptului determinat pe această bază (și care conține, în preajma ei, ca pe un fel de „franj“ de elemente concrete, amintitele reprezentări și noțiuni), străbătută fiind de un principiu etern de atracție,

Scanned with OKEN Scanner

„satelizează“ pe orbitele din jurul ei noi și noi reprezentări verificate în practică și, de asemenea, noi și noi noțiuni științifice, deci o diversitate din ce în ce mai mare de cunoștințe „concrete“. Un concept concret reflectă, așadar, unitatea în diversitate a existenței în totalitatea ei sau a diferitelor sale nivele. Se poate spune că un concept concret este, în același timp, extrem de general, de abstract și extrem de particular, de concret. Iată, de exemplu, categoria centrală a filozofiei marxiste, categoria de materie. Așa cum arată Engels, conceptul (filozofic) de materie este o creație a gîndirii teoretice, în care se reflectă sau trebuie să se reflecte necesitatea care se impune acesteia din urmă de a reuni sub aceeași denumire generică atributul universal al existenței în totalitatea ei (faptul că, mijlocit sau nemijlocit, ea apare ca o „existență sensibilă“) și atributele sale particulare (expresii directe ale împrejurării că „existența sensibilă“ nu se manifestă niciodată decît într-o suită de forme de o diversitate calitativă excepțională — așa cum o dovedesc practica și știința)[9]. Respingînd atît teza „identității calitative absolute a materiei“[10], cît și teza diversității sale absolute — susținute de unii gînditori materialiști —, materialismul dialectic precizează că materia denumește fundamentul însuși al existenței surprins în identitatea lui concretă, în unitatea profundă a diverselor lui forme de manifestare. În concepția gîndirii marxiste, categoria de materie, ca de altfel toate categoriile filozofice fundamentale, are atît un conținut abstract, cît și un conținut concret, are atît o latură „abstractă“, cît și o latură „concretă“[11].

Un concept concret (un concept filozofic concret) este, însă, și un concept dialectic, adică un concept suplu, mobil, în devenire, care renunță mereu la o parte din determinațiile nivelului său concret (nivel care înglobează percepțiile și reprezentările apărute în cursul activității practice, precum și noțiunile

Scanned with OKEN Scanner

elaborate de științele fizice, biologice și sociale) și le îmbogățește în permanență cu altele noi. Această continuă restructurare și reformulare a conceptului concret se datorează unui atribut comun practicii și științei, și anume faptului că ele sînt în continuă schimbare, transformare, dezvoltare. Practica este o formă constituentă a existenței umane și nu o formă constituită a ei, o forță vitală transformatoare și nu o simplă activitate mecanică, un corectiv și o depășire, prin mijlocirea proiectului, a etapelor deja atinse de om în efortul său de a preface realul și nu o simplă imitație a lor. Același caracter dinamic îl are și știința. Cunoștințele științifice (în special cunoștințele din domeniile științelor fizice, biologice și sociale) se reformulează și se restructurează continuu. Unele concepte, unele noțiuni sînt abandonate, iar altele sînt integrate în structuri conceptuale mai largi, care explică diferitele regiuni ale materialității la un nivel mai profund decît acela la care au ajuns ele. Lenin avea perfectă dreptate cînd spunea că gîndirea teoretică a omului „se adîncește neîncetat de la fenomen către esență, de la esența, ca să zicem așa, de gradul întîi, către esența de gradul al doilea ș.a.m.d. *fără sfîrșit*“[21]. Observăm, deci, că practica și știința sînt activități mobile, dinamice care își reformulează în mod constant reprezentările și, respectiv, conceptele. Tocmai acest simț al relativului, al „istoricului“ îl împrumută ele conceptelor filozofice concrete. Practica și știința sînt acelea care determină caracterul relativ, temporar, istoric al conceptului filozofic concret.

Dar caracterul dialectic al conceptului filozofic concret mai are și un alt aspect, care se reflectă în faptul că el nu se pune niciodată ca o entitate izolată, ci numai ca o entitate aflată în relație cu o entitate conceptuală opusă[13]. A afirma că un concept concret este un concept dialectic înseamnă a enunța și ideea că el are întotdeauna un pol conceptual.

Scanned with OKEN Scanner

În jurul determinațiilor lui specifice gravitează determinațiile caracteristice contrariului său noțional, care îndeplinesc, ca să zicem așa, funcțiile unor „cîmpuri de forțe", pe care primele trebuie să le străbată pentru a se putea manifesta, reflecta, obiectiva. O proprietate esențială a unui concept dialectic este aceea că el îl are ca fundament și limită pe „altul" său, pe polul său conceptual. Polul său conceptual este, la rîndul lui, un concept dialectic, el avîndu-și fundamentul și limita în conceptul luat, dintr-un motiv sau altul, ca punctul de pornire pentru o anumită etapă a procesului de desfășurare a gîndirii dialectice. S-ar putea chiar spune că gîndirea dialectică nu lucrează niciodată cu un singur concept dialectic, ci cu un sistem categorial care reunește două concepte dialectice, deci două concepte care își sînt unul altuia fundament și limită. Un exemplu de un asemenea sistem categorial este cel format din conceptele de materie și conștiință. Conceptul de materie nu poate fi înțeles decît dacă îl raportăm la conceptul de conștiință, ca la altul său, iar conceptul de conștiință nu poate fi înțeles decît dacă îl raportăm la conceptul de materie, ca la altul său.

Uneori cei doi poli ai unui sistem categorial dialectic nu se rezumă la a se determina unul pe altul, ci ajung chiar să se întrepătrundă. Acesta este, de exemplu, cazul conceptelor de general și particular. „Generalul — spune Lenin în articolul intitulat *În jurul problemei dialecticii* — nu există decît în particular, prin particular. Orice particular este (într-un fel sau altul) general. Orice general este (o părticică sau o latură sau esență) a particularului"[14].

În sfîrșit, unele concepte care fac parte dintr-un sistem categorial dialectic nu sînt numai interdeterminate și întrepătrunse, dar și capabile de a „trece" unul în celălalt, de a se „transforma" unul în altul. Engels dă ca exemple (inspirîndu-se, în par-

Scanned with OKEN Scanner

te, așa cum el însuși recunoaște, din textele hegeliene și, în primul rînd, din *Știința logicii)* dubletele conceptuale cauză-efect și necesitate-întîmplare[15].

Conceptele, judecățile și raționamentele gîndirii concret-dialectice intenționează și reușesc să impună în fața conștiinței filozofice numai un anumit tip de adevăruri: concrete și dialectice. Dar de ce cunoștințele elaborate de materialismul dialectic trebuie denumite adevăruri concrete și de ce anume adevăruri dialectice? Ele trebuie denumite adevăruri concrete, pentru că apar în urmă prelucrării „intuițiilor" (percepțiilor) și reprezentărilor acumulate de om în activitatea practică[16] ca și a noțiunilor constituite de științele fizice, biologice și sociale — noțiuni care trimit și ele, în fond, tot la practică (aceste noțiuni sînt fie rezultatele procesului de abstractizare și generalizare a percepțiilor și reprezentărilor generate în cadrul practicii, fie rezultatele procesului de abstractizare și generalizare a conceptelor empirice, deci a conceptelor formate de către gîndire sub influența directă a practicii). Ele trebuie denumite adevăruri concrete, întrucît reflectă legitățile interne ale naturii (dar nu ale naturii pure, separate de „subiect", de „societate", ci ale aceleia care e modelată de energiile lor specifice) și societății. Aceste cunoștințe filozofice sînt, însă, și adevăruri dialectice, ceea ce echivalează cu a spune că ele nu au o valabilitate eternă, absolută, ci numai o valabilitate relativă; fiecare perioadă de acumulare a unor noi cunoștințe practice fundamentale și de mari descoperiri științifice le determină să se reformuleze și să se restructureze. Engels afirmă pe drept cuvînt că adevărul se realizează numai ca adevăr relativ sau numai ca eroare relativă[17].

Gîndirea filozofică marxistă este, așadar, o gîndire concretă și dialectică.

Scanned with OKEN Scanner

Noutatea ei fundamentală o constituie faptul că ea se obiectivează în concepte concrete și dialectice și elaborează adevăruri concrete și dialectice.

Sursa cunoștințelor produse și sistematizate de ea este, în ultimă instanță, practica. Chiar și forma de structurare a demersului ei se inspiră din specificul funcțional al activității practice. Nu este gîndirea marxistă o gîndire mobilă, dinamică, permanent creatoare de *noutăți* teoretice? De remarcat că uneori ea poate chiar să o ia înaintea activității practice a oamenilor și, corectînd reprezentările caracteristice acesteia, să construiască modele „ideale" superioare, în temeiul cărora să încerce ulterior o perfecționare a acestei activități. Este cunoscut, în special, cazul conceptelor eticii marxiste, ale căror virtuți modelatoare, transformatoare, constructive s-au dovedit a fi indiscutabile. Dacă ar fi să explicăm, pe scurt, eficacitatea lor socială, am spune că ea rezultă din aceea că determinațiile lor „ideale" sînt anticipări „reale" ale „realului" (ale omului social și ale societății umane), reprezintă stările viitoare ale „concretului", trimit la ceea ce el nu este încă, însă ar putea fi chiar numai în baza propriei evoluții interne, fără intervenția conștiinței etico-filozofice, dar, desigur, mult mai încet și cu oarecari imperfecțiuni, pe care această conștiință este în măsură să le evite.

Gîndirea marxistă este, deci, o gîndire concret-dialectică: ea își însușește concretul (recte natura și societatea), îl reproduce, cum spune Marx, „ca pe ceva spiritual concret" și îl transformă, căutînd să-l facă să progreseze neîncetat.

Spre deosebire de gîndirea marxistă, care este o gîndire dialectică, gîndirea nietzscheană este o gîndire metafizică: conceptele ei sînt concepte imuabile, fixe, incapabile de devenire, cu totul opace în fața permanentelor restructurări ale practicii și a permanentelor reformulări ale noțiunilor științifice.

Scanned with OKEN Scanner

In calitatea ei de gîndire mitico-imaginativă, filozofia nietzscheană se deschide înspre structurile concretului și, în acest sens foarte general, ea poate fi apropiată de filozofia marxistă. Dar modalitatea specifică prin care fiecare din ele înțelege să rezolve integrarea concretului în structuri conceptuale le pune din nou într-o relație de opoziție evidentă. Gîndirea nietzscheană este reflexul teoretic al unei conștiințe egolatre, individualiste, care urmărește cu obstinație să suprime legăturile ei genetice cu activitatea practică, activitate care, după cum știm, este de natură socială. Refuzînd să se sprijine în munca ei de reflexie pe intuițiile și reprezentările generate în activitatea practică a oamenilor, ca și pe noțiunile științifice (care sînt reflectări mediate ale practicii) — cărora le contestă, dealtfel, veridicitatea și pe care le definește cu termenii de ficțiuni sau iluzii —, Nietzsche se limitează la a folosi, ca impulsuri creatoare, energiile pur subiectivizante ale gîndirii sale (de remarcat, însă, că el nu ajunge să facă din aceste energii, precum alți metafizicieni, sursele generatoare ale unor adevăruri absolute asupra lumii; el le întrebuințează pentru a ridica edificiul unei gîndiri producătoare de ipoteze, de presupoziții în legătură cu fundamentele existenței). Filozofia marxistă, în schimb, pleacă tocmai de la principiul folosirii practicii și a noțiunilor științifice ca izvoare ale inferențelor și adevărurilor sale.

Gîndirea nietzscheană se îndreaptă și ea spre totalitatea obiectivă constituită prin însumarea naturii și societății, dar numai pentru a o dezobiectiva și a o „reproduce“ într-o modalitate fictivă. Îndreptîndu-se spre aceeași totalitate, gîndirea marxistă și-o aproprie, o face a sa, o „subiectivizează“, păstrîndu-i, în același timp, obiectivitatea (și s-ar putea spune că pe măsură ce se „subiectivizează“, se „abstractizează“ din ce în ce mai mult, deci pe măsură ce devine creatoare de noutăți teoretice din ce

Scanned with OKEN Scanner

în ce mai abstracte, gîndirea marxistă ajunge să dezvolte, să „amplifice" obiectivitatea realității asupra căreia se apleacă, adică ajunge să exploreze din ce în ce mai profund nivelele realului pe care îl vizează); aceasta înseamnă că ea o „reproduce" în modalitatea adevărului (adevăr care poate fi nu numai un adevăr inductiv, ci și un adevăr deductiv și pasibil de o confirmare practică și științifică ulterioară, deci un adevăr „anticipant").

Din cele spuse pînă acuma, reiese că este ceva absolut normal ca o gîndire de tipul gîndirii lui Nietzsche să nu poată domina „realul" (natura și societatea) în mod efectiv, ci numai în imaginație, în închipuire, și să nu îl poată transforma, și mai reiese că este ceva absolut normal ca gîndirea marxistă să posede capacitatea de a domina în mod efectiv „realul" și de a-l transforma.

După această comparație de ansamblu între gîndirea marxistă și gîndirea nietzscheană, ne propunem în cele ce urmează să întreprindem o comparație mai minuțioasă, de „detaliu", ca să spunem așa, a principalelor teze (și antiteze!) teoretice susținute de cele două filozofii. Referirile comparative se vor face avîndu-se în vedere, succesiv, următoarele domenii ale filozofiei: ontologia, gnoseologia, etica și estetica. Pentru a putea întreprinde astfel de comparații este necesar, însă, să procedăm mai întîi la analiza concepției materialismului dialectic asupra fiecăruia din aceste capitole ale filozofiei (care sînt principalele teze ale lui Nietzsche referitoare la aceste capitole știm din explicațiile anterioare). Ne vom strădui ca lectura pe care o vom face să conțină și unele note originale (și, dacă așa ceva este posibil, nu numai la nivelul procesului de sistematizare a principiilor teoretice . . .). Iată motivul pentru care „lectura" noastră va primi o oarecare în-

Scanned with OKEN Scanner

tindere, o oarecare desfășurare, o oarecare dezvoltare. Noi nu uităm, însă, că obiectivul nostru final este compararea principiilor teoretice ale materialismului dialectic cu principiile teoretice ale nietzscheanismului, fapt pentru care vom căuta ca principalele aspecte ale ontologiei, gnoseologiei, eticii și esteticii materialist-dialectice să fie expuse într-o formă sintetică. Să precizăm, apoi, că în dezvoltările noastre privitoare la fundamentele teoretice ale marxismului ne vom folosi cu precădere, cum este dealtfel și firesc, de textele clasicilor, dar nu vom omite să apelăm nici la interpretările unor remarcabili gînditori marxiști contemporani sau la acelea ale unor gînditori raționaliști a căror concepție filozofică se apropie, cel puțin în unele privințe, de concepția marxistă. Să precizăm, în sfîrșit, că pe parcursul analizelor noastre vom face referiri sumare și la unele teorii științifice, teorii ale căror implicații filozofice pot și trebuie să constituie elemente ajutătoare în activitatea de continuă dezvoltare și perfecționare a sistemului de idei al materialismului dialectic.

Ontologia

Ontologia materialist-dialectică trebuie să debuteze (ca, dealtfel, oricare formă de ontologie) prin a-și pune întrebarea: care este fundamentul, „ființa" sau esența existenței în ansamblul ei, care este fundamental, ființa sau esența comune atît existenței neumane, cît și existenței umane? Ea trebuie să analizeze apoi principalele determinații ale acestei esențe. În final, ea va trebui să treacă la cercetarea structurilor existenței umane, insistînd în mod deosebit asupra acelor proprietăți ale ei care o diferențiază de celelalte existențe cunoscute.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru marxiști, materia reprezintă fundamentul, baza, „stofa" însăși a existenței în totalitatea ei „Adevărata unitate a lumii — precizează Engels — constă în materialitatea ei"[18]. Conceptul de materie denumește „existența sensibilă"[19], denumește tot ceea ce există „în afara" conștiinței și independent de ea[20]. În viziunea materialismului dialectic, materia nu este o creație, un produs, o „exteriorizare" a „spiritului", a conștiinței, a factorului ideal al existenței, așa cum susțin idealiștii, ci își este propria sa cauză finală[21]. Materia este considerată a fi condiția, baza, fundamentul existenței. Filozofia materialist-dialectică susține teza (confirmată de toate descoperirile științei moderne) că, din punct de vedere genetic, materia constituie factorul primordial, iar conștiința factorul secund, factorul derivat[22].

În concepția materialismului dialectic, materia, realitatea obiectivă este, deci, ceva „increat" sau mai bine spus ceva care se creează pe sine însăși. Marxiștii afirmă, de asemenea, că materia este indestructibilă (inepuizabilă). Ei spun că materia nu se distruge pe sine, nu dispare, ci se conservă. De remarcat că după teoria relativității (restrînse), teorie care suprimă deosebirea calitativă dintre masă (substanță) și energie („materia reprezintă un imens rezervor de energie", iar „energia reprezintă materie"[23]) și ne ajută să înțelegem că masa (substanța) și energia sînt cele două forme în care se exprimă unul și același conținut (materia), de remarcat, deci, că după această teorie, „cele două legi de conservare a masei și energiei", elaborate de fizica clasică, trebuie „contopite într-una singură, anume legea de conservare a masei-energie"[24].

Materia are cîteva proprietăți, cîteva însușiri fundamentale. Acestea sînt mișcarea, fenomenul structurării, spațiul și timpul (mai bine zis, spațio-temporalitatea) și reflectarea.

Scanned with OKEN Scanner

Nu se poate concepe, spune Engels, existența materiei în afara mișcării. „Niciodată și nicăieri n-a existat materie fără mișcare, și nici nu poate să existe".[25] Dar nu numai teza că materia nu poate să existe fără mișcare este adevărată, ci și reciproca, astfel încît concepția materialist-dialectică referitoare la raportul dintre materie și mișcare ar trebui reformulată în modul următor: „Materia poate fi tot atît de puțin concepută fără mișcare ca și mișcarea fără materie"[26]. Mișcarea poate fi de două feluri: simplă schimbare de loc, simplă deplasare (mișcarea mecanică) și schimbare calitativă, *devenire*[27].

Tema devenirii, a schimbării calitative a materiei nu poate fi tratată separat de tema structurării ei, ci numai în strînsă legătură cu ea. Adevărul este — așa cum subliniază subtilul gînditor marxist Ernst Bloch — că „devenirea se produce în direcția formelor, care de fiecare dată împrejmuiesc halta devenirii"[28]. Devenirea se „transcende" întotdeauna pe sine însăși, ceea ce vrea să însemne că ea manifestă în permanență tendința de a se capta pe sine, de a reduce din amplitudinea curgerii sale nestăvilite, de a-și da o formă, o configurație, o structură. Dar, la rîndul ei, nici forma (configurația, structura) nu rămîne ceva inert, imobil, nemișcat: ea nu este o proiecție statică a materiei, ci un moment de echilibru dinamic al ei sau, altfel spus, o manifestare de stabilitate (relativă) a ei făcută posibilă — în mod oarecum paradoxal — de existența unor procese interne mai mult sau mai puțin *dinamice*. Piaget avea dreptate să definească structura, cel puțin „într-o primă aproximație", ca „un sistem de transformări"[29]. Așadar, forma (structura) își datorează, oarecum paradoxal, relativa ei stabilitate schimbării calitative, transformării, devenirii elementelor sale. De remarcat, de asemenea, că structura poartă în sine însăși devenirea într-un mod și

Scanned with OKEN Scanner

mai accentuat, căci prin necontenita acumulare de contradicţii interne ea îşi pregăteşte dispariţia şi, concomitent, trecerea într-o altă structură cu determinaţii calitative absolut noi. În rezumat, putem spune, împreună cu Ernst Bloch, că „fără forma structurantă, devenirea este oarbă", iar „fără conţinutul devenirii, forma este vidă" şi că „mutuala lor mediaţie se realizează în *experimentum*-ul realităţii structurante, care nu dispune niciodată de sine însăşi"[30].

Formele de structurare a materiei sînt de o diversitate calitativă inepuizabilă; această diversitate se înregistrează atît la nivelul universului în care trăim noi, cît şi — aceasta se înţelege, ca să spunem aşa, de la sine — la nivelul celorlalte universuri (infinite ca număr), pe care le cuprinde existenţa în ansamblul ei. Dacă ne referim la universul în care trăim noi (univers, se pare, finit, deoarece de la un anumit ordin de mărime a sistemelor sale — ordin caracteristic sistemelor alcătuite din mulţimile de metagalaxii — energia de legătură dintre ele devine mai mică decît energia lor cinetică — circumstanţă care se explică prin descreşterea densităţii medii a materiei —, iar „reunirea lor într-un sistem de ordin superior" devine „imposibilă"[31]), putem totuşi să indicăm prezenţa a trei structuri fundamentale ale materiei: fizică (mai exact, fizico-chimică), biologică şi socială, însă cu precizarea că fiecare din aceste structuri se specifică, în cursul procesului devenirii sale istorice, într-un număr imens de configuraţii individuale.

În concepţia materialismului dialectic, cele trei tipuri de structuri amintite, precum şi nenumăratele configuraţii în care se pun fiecare din ele, se manifestă în conformitate atît cu direcţiile legice particulare lor, cît şi cu unele direcţii legice de cea mai înaltă generalitate. Ceea ce interesează din punct de vedere filozofic este, evident, referinţa la

Scanned with OKEN Scanner

legile cele mai generale în consonanță cu care se desfășoară dialectica celor trei tipuri fundamentale de structuri materiale. Unii gînditori marxiști contemporani, la a căror poziție ne asociem și noi, consideră că legile cele mai generale de funcționare a fizicului, biologicului și socialului sînt cauzalitatea, unitatea și lupta contrariilor și trecerea de la cantitate la calitate și invers. Legea negării negației este definită ca o lege cu o rază de aplicabilitate foarte mare, dar nu ca o lege universală; ea — arată acești gînditori — ne indică direcția de ansamblu a devenirii fenomenelor biologice și sociale, dar nu și pe aceea a devenirii fenomenelor fizice. S-ar părea că o asemenea poziție echivalează cu reformularea — determinată de noile achiziții ale științei — a unor concepte ale materialismului dialectic. Această impresie este, însă, numai în parte justificată, căci dacă uneori clasicii marxismului interpretează această lege într-un sens universalist[32], altădată ei ne sugerează posibilitatea și chiar necesitatea de a lua în legătură cu ea o atitudine de principiu diferită. În acest mod procedează, de exemplu, Engels, atunci cînd subliniază că devenirea se poate produce atît într-o direcție progresivă, cît și într-o direcție regresivă[33]. Tot Engels este acela care ne sugerează, apoi, să punem în locul acestei legi legea cauzalității, dar numai dacă îi atribuim ultimei o semnificație deosebită de aceea pe care i-a atribuie concepția mecanicistă; într-adevăr, nu afirmă el că „*interacțiunea* este prima care ni se înfățișează cînd considerăm materia în mișcare, în ansamblu și în linii mari“ și că această interacțiune (idee preluată de la Hegel) este „adevărata causa finalis a lucrurilor“?[34].

O discuție mai amplă în legătură cu aceste legi — o discuție care să țină seama și de sugestiile oferite de teoriile științifice ar fi, desigur, de cel mai mare interes; obiectivele prezentei cărți nu ne permit să

Scanned with OKEN Scanner

o întreprindem, însă, în cele ce urmează; ea rămîne un ţel de împlinit într-o cercetare viitoare, închinată în exclusivitate filozofiei materialist-dialectice.

O altă proprietate fundamentală a materiei este spaţio-temporalitatea. Ştiinţa modernă (vezi teoria relativităţii restrînse) a demonstrat că în cîmpul realităţii fizice timpul şi spaţiul nu există ca proprietăţi absolut distincte între ele, ci ca proprietăţi unite într-un continuu cvadridimensional nedespicabil „în sens obiectiv“[35], care păstrează doar o diferenţă relativă între ele[36]. Ştiinţele moderne au arătat, de asemenea, că timpul şi spaţiul sînt proprietăţi indisolubil legate între ele şi la nivelul biologic al existenţei, precum şi la nivelul ei socio-uman. Teoriile ştiinţifice moderne au demonstrat, apoi, imposibilitatea ca materia să existe în afara spaţio-temporalităţii. Ele au făcut dovada, în sfîrşit, că materia determină atributele fundamentale ale spaţio-temporalităţii (vezi teoria relativităţii generale şi teoriile care analizează spaţio-temporalitatea sistemelor biologice şi sociale dintr-o perspectivă care asimilează multe din elementele conceptuale conţinute în viziunea despre realitatea fizicală a teoriei relativităţii generale).

Spaţiul şi timpul nu sînt, deci, două proprietăţi ale materiei opuse în mod absolut între ele. Spaţiul şi timpul reprezintă elementele componente ale acelei totalităţi care este spaţio-temporalitatea. Între ele există doar o diferenţă *relativă* de conţinut. Iată, de exemplu, modul în care înţelege să analizeze Einstein relaţia dintre spaţiu şi timp, aşa cum se configurează aceasta la nivelul realităţii fizice. Einstein subliniază că în cîmpul acestei realităţi, spaţiul şi timpul nu sînt despicabile în sens absolut. Faptul că spaţiul şi timpul sînt elementele componente ale unui continuu cvadridimensional nu înseamnă, însă, că între ele nu se poate instala nici o diferenţă de conţinut. „Dimpotrivă — afirmă ace-

Scanned with OKEN Scanner

lași gînditor — trebuie să avem în vedere că coordonata timp este definită fizic cu totul altfel decît coordonatele spațiale"[37]. Este, deci, evident că teoria relativității nu suprimă cu totul ideea — promovată de gîndirea științifică și filozofică mai veche — de a discuta spațiul și timpul ca două „forme" distincte de existență ale materiei, dar ea arată că diferența dintre ele are un anumit grad de relativitate.

În lumina celor spuse mai sus, este evident că spațiul și timpul pot și trebuie să fie discutate și în funcție de atributele specifice fiecăruia dintre ele, este evident că ele pot și trebuie să fie analizate și în calitatea lor de proprietăți relativ *independente* ale existenței. Planul lucrării noastre nu ne permite să trecem efectiv la o astfel de cercetare. Ne limităm să atragem aici atenția asupra unuia din aspectele fundamentale ale acelei proprietăți a existenței care este timpul (real[38]) și anume asupra fenomenului ireversibilității. În concepția materialismului dialectic (concepție verificată de ansamblul descoperirilor științei moderne), timpul (real) este un timp ireversibil; el curge într-o singură direcție: de la trecut, prin prezent, spre viitor. Devenirea unei structuri materiale — ca să ne exprimăm în limbajul modern al filozofiei marxiste — se constituie ca o succesiune de forme diferite între ele calitativ și ireversibile. Fără îndoială, se poate vorbi de identitatea formelor generale ale proceselor care determină istoria unei structuri materiale, dar nu și de identitatea proceselor concrete ca atare: acestea sînt întotdeauna diferite între ele — într-un grad mai mult sau mai puțin înalt — din punct de vedere calitativ. Echivalente între ele și reversibile sînt tipurile de procese, dar nu și procesele surprinse în concretețea lor individuală[39].

Un alt concept deschis, un alt concept ale cărui determinații concrete se află în permanentă „reformulare" și restructurare — ca urmare a noilor

Scanned with OKEN Scanner

descoperiri științifice — este conceptul de reflectare. În comparație cu această noțiune, noțiunea nietzscheană de „percepere", de „reprezentare" este o structură conceptuală închisă, fixă, imuabilă. Cum s-ar putea dezvolta (creator) afirmația (cu implicații animiste evidente) că fiecare configurație naturală dispune de posibilitatea de „a percepe" realitatea exterioară ei, de a și-o „reprezenta"? Conceptul materialist de reflectare poate fi discutat, însă, într-o perspectivă suplă, dinamică, înnoitoare, referindu-ne în permanență la ultimele achiziții ale cunoașterii.

În ce mod s-ar putea prezenta o schiță a acestei probleme, așa cum apare ea în lumina cunoștințelor noastre actuale? Ar trebui, credem, să pornim de la o afirmație a filozofului marxist Cornforth. Acesta susține că reflectarea reprezintă „corelația dintre două procese materiale deosebite, în care particularitățile primului proces se reproduc în particularitățile corespunzătoare ale celui de al doilea"[40]. În continuare, am discuta pe marginea principalelor forme de reflectare: forma fizică, forma chimică, excitabilitatea, senzația (în sensul cel mai larg al termenului) și conștiința, dînd o atenție specifică senzației și una cu totul deosebită conștiinței. Se poate observa cu relativă ușurință că reflectarea — senzație și reflectarea — conștiință pot fi analizate împreună, prin referire la un concept care le integrează pe amîndouă, prin referire, deci, la conceptul de informație. Într-adevăr, spre deosebire de celelalte forme de reflectare, acestea iau un caracter informațional. Dar care este raportul dintre reflectare și informație? Se poate spune că reflectarea se transformă în informație atunci cînd ea ajunge să desemneze „măsura" obiectului pe care îl vizează. Sistemul material care dispune de o astfel de capacitate de reflectare sau de informare poate interveni activ și eficace asupra siste-

Scanned with OKEN Scanner

melor materiale „cercetate“ și poate pune, astfel, bazele necesare în vederea funcționării sale ca sistem autoreglator și, deci, în vederea măririi stabilității sale.

Spuneam, apoi, că despre reflectarea conștientă, despre conștiință va trebui să vorbim ceva mai mult decît despre celelalte forme de reflectare. Din ce cauză? Motivul principal este acesta: ceea ce diferențiază existența umană de celelalte existențe cunoscute și se constituie ca particularitatea ei ontologică fundamentală este fenomenul conștiinței.

Analizînd fenomenul conștiinței, demersurile noastre vor trebui să se concentreze asupra genezei și naturii acestuia.

Discutînd geneza conștiinței, se impune să avem în vedere două grupe de probleme; una din ele urmează să se refere la aspectele cele mai generale ale genezei sale (respectiv la raportul materie-conștiință), iar cealaltă la aspectele ei mai particulare, ca să spunem așa, respectiv la raportul dintre conștiință, muncă (practica socială) și limbă.

În concepția materialismului dialectic, conștiința apare ca un rezultat al evoluției istorice pe care a cunoscut-o o proprietate universală a materiei: reflectarea. Ea constituie forma cea mai înaltă de reflectare pe care o posedă materia: forma de reflectare mijlocită, ideală, intelectuală. Conștiința, în calitatea ei de reflectare mijlocită a realității exterioare, se formează în cursul unui proces material de reflectare nemijlocită a proceselor materiale din lumea exterioară și anume, în cursul procesului activității vitale a creierului omenesc. Ea depinde indirect de lumea exterioară și direct de creierul uman. În raport cu materia, ea este, deci, factorul secund, factorul derivat. Procesul în cadrul căruia materia generează conștiința trebuie înțeles ca un proces în cadrul căruia materia, organizată într-un

Scanned with OKEN Scanner

mod deosebit, şi anume ca creier omenesc, se pune pe sine ca altul său, ca fenomen ideal, „imaterial". Acest fenomen ideal determină surprinderea acelor laturi ale materiei care sînt invizibile pentru organele de simţ, adică a ceea ce este general, comun, esenţial în cîmpul de manifestare al singularităţilor obiectuale.

Conştiinţa sau, mai exact spus, conştiinţa propriu-zisă, conştiinţa care a făcut din gîndire funcţia reflectorie centrală, nu s-a constituit dintr-o dată. Geneza ei a fost precedată de apariţia unui germene de conştiinţă sau a unei forme primare de conştiinţă. Acest germene sau această formă primară de conştiinţă echivalează cu fenomenul prin care subiectul, prelucrînd, cu ajutorul uneltei, obiectele din mediul înconjurător şi punîndu-se în relaţie cu ele, se percepe pe sine ca o existenţă relativ diferită de aceste obiecte şi le percepe pe acestea ca pe nişte existenţe relativ diferite de el[41]. Odată cu descoperirea muncii ca activitatea transformatoare a materiei şi a uneltei ca elementul indispensabil desfăşurării procesului muncii, o anumită specie de fiinţe vii începe să se perceapă pe sine, pentru prima oară în lunga istorie a vieţii, ca o formă de existenţă relativ deosebită de mediul natural în care fiinţează. Realizînd această descoperire, o anumită specie de animale, o anumită specie de maimuţe şi-a depăşit condiţia iniţială, strict animalică, şi s-a transformat într-o specie animalico-umană sau, dacă se preferă, într-o specie umană primitivă. Conştiinţa propriu-zisă nu se formează, însă, decît mai tîrziu, odată cu apariţia vorbirii articulate şi a gîndirii, odată cu cristalizarea funcţiilor de cunoaştere a mediului înconjurător. Nu se poate vorbi de constituirea conştiinţei ca atare înainte de constituirea formelor intelectuale de reflectare a realităţii obiectuale. Intelectul — arată Marx — reprezintă factorul esenţial al conştiin-

Scanned with OKEN Scanner

ţei[42]. Gîndirea şi limba şi, deci, conştiinţa şi limba apar în acelaşi timp, apar concomitent, simultan[43]. Aşa cum demonstrează clasicii materialismului dialectic, conştiinţa şi limba izvorăsc din aceeaşi necesitate, din necesitatea pe care o resimt oamenii sau, mai bine zis, oamenii în formare de a comunica unii cu alţii[44].

Cît priveşte temeiul însuşi al acestei necesităţi, el apare în procesul de perfecţionare a muncii. Această perfecţionare — zice Engels — „contribuia în mod necesar la o tot mai strînsă apropiere între membrii societăţii, înmulţind cazurile de întrajutorare, de colaborare“ între ei şi determinîndu-i ca, în vederea măririi eficacităţii acestor raporturi, să înceapă să se adreseze verbal unul altuia[45].

Fenomenul de constituire a limbii coincide cu fenomenul de constituire a conştiinţei, a procesului de reflectare ideală a realităţii. Limba şi conştiinţa se formează una prin intermediul celeilalte. Limba şi conştiinţa îşi sînt suport una celeilalte. Conştiinţa individului, în calitatea ei de conştiinţă a mediului natural înconjurător, de conştiinţă a legăturii care există între el şi celelalte persoane şi de conştiinţă de sine, nu se poate exprima decît prin intermediul cuvintelor. La rîndul ei, limba, în calitatea ei de sistem de semne, nu poate funcţiona decît dacă simbolizează un conţinut intelectual.

Conştiinţa apare, aşadar, pe fundalul relaţiilor stabilite între membrii societăţii (între „oamenii“ aflaţi pe cale de a deveni oameni . . .) în timpul procesului muncii. Iată de ce se poate spune despre ea că este „din capul locului un produs social“[46].

Aşa cum am arătat, în concepţia marxismului elementul central al conştiinţei îl reprezintă gîndirea. Gîndirea este aceea care determină conştiinţa să fie o reflectare a generalului, esenţialului şi legicului din realitatea exterioară şi, prin urmare, o reflectare

Scanned with OKEN Scanner

ideală a acestei realități, o „traducere" simbolică a ei, o reproducere mentală a conținuturilor sale invizibile pentru organele de simț. Acest element al conștiinței (în care se concentrează, cum vom vedea mai tîrziu, întreaga funcție cognitivă a ei) se insinuează subtil și în conținutul celorlalte elemente ale conștiinței, afectivitatea și voința, împrumutîndu-le și lor o notă de mijlocire, de generalitate, de idealitate în modul în care își aproprie existența.

Omul reflectă, deci, lumea exterioară, în primul rînd, cu ajutorul gîndirii. El o face apoi, însă, și cu ajutorul afectivității sau, mai exact spus, și cu ajutorul afectivității preschimbate prin intervenția gîndirii (adică a judecăților formulate într-o limbă sau alta) dintr-o succesiune de evenimente psihice inconștiente într-o succesiune de „idei" (sau de „idei-imagini"). Marea majoritate a trăirilor noastre afective sînt acte psihice inconștiente și nu au, prin urmare, nici o valoare de cunoaștere. Gîndirea poate urmări, însă, o simțire primară și o poate fixa, o poate „domestici" — cum zice Collingwood[47] —, determinîndu-ne să recunoaștem în ea un sentiment „adevărat", adică un sentiment care ne aparține nouă și numai nouă, și prin intermediul căruia ne exprimăm aprecierea față de lumea exterioară; acest proces de transformare a simțirii primare într-un sentiment „adevărat" poate fi identificat cu un act de transformare a ei în „idee" și, deci, în cunoaștere[48].

Am văzut pînă acum, că în concepția marxismului geneza conștiinței propriu-zise echivalează cu apariția funcțiilor de reflectare intelectuală a realității exterioare. Pe baza acestora se constituie apoi și funcțiile afective de reflectare, de „cunoaștere" a mediului obiectual. Dar conștiința dispune nu numai de elemente reflectorii (dintre care cele mai importante sînt elementele intelectuale propriu-zise), ci și de elemente volitiv-creative. La începuturile con-

Scanned with OKEN Scanner

ştiinţei, elementele volitiv-creative nu aveau o pondere prea mare. Evoluţia istorică a relaţiilor dintre conştiinţă şi mediul înconjurător a determinat, însă, ridicarea pe o treaptă din ce în ce mai înaltă, din punct de vedere calitativ, a componentei volitiv-creative a conştiinţei şi mărirea constantă a funcţionalităţii ei. Finalmente, funcţia volitiv-creativă a ajuns să aibă aceeaşi importanţă ca funcţia intelectual-reflectorie. Finalmente, conştiinţa de a voi a ajuns să aibă aceeaşi importanţă ca şi conştiinţa reflectorie. Dar prin ce se caracterizează conştiinţa de a voi? Conştiinţa de a voi elaborează reprezentări care anticipează situaţii existenţiale şi se pune apoi pe sine în acţiunile care favorizează producerea acestora. Spre deosebire de conştiinţa de a voi, conştiinţa intelectual-reflectorie elaborează reprezentări care înregistrează şi analizează situaţiile existenţiale deja concretizate. Cu toată deosebirea dintre ele, conştiinţa intelectual-reflectorie (conştiinţa de a observa) şi conştiinţa de a voi nu sînt absolut opace una faţă de cealaltă. Conştiinţa intelectual-reflectorie conţine unele determinaţii specifice conştiinţei de a voi şi, invers, conştiinţa de a voi conţine unele determinaţii specifice conştiinţei intelectual-reflectorii. Iată, de exemplu, procesul de reflectare intelectuală. Reflectarea intelectuală a mediului obiectual este, întotdeauna, o reflectare activă, o reflectare care presupune punerea conştiinţei în atitudini active, creative, constructive faţă de mediul exterior; o dovadă în acest sens îl constituie faptul că ea se produce în urma unui anumit consum din energia internă a organismului sau, în termenii teoriei informaţiei, în urma pierderii de către organism a unei anumite cantităţi de negentropie. Dar, aşa cum am spus, şi conştiinţa de a voi conţine determinaţii specifice conştiinţei intelectual-reflectorii. Astfel, ea împru-

Scanned with OKEN Scanner

mută de la conştiinţa intelectual-reflectorie nota de generalitate şi idealitate. Să remarcăm, în sfîrşit, că ea transformă informaţiile achiziţionate de conştiinţa intelectual-reflectorie în fundamentele înseşi de la care pleacă în vederea construirii reprezentărilor anticipative (elaborarea reprezentărilor anticipative poate fi făcută în două feluri: fie prin dezvoltarea semnificaţiilor interne ale reprezentărilor reflectorii, fie prin negarea lor radicală şi dezvoltarea unor determinaţii absolut noi în comparaţie cu acelea pe care le conţin aceste reprezentări).

O altă problemă care se cere a fi analizată de ontologia marxistă este aceea a devenirii existenţei umane în calitatea ei de „subiect" social, de colectivitate. Marxismul subliniază faptul că omenirea poate trăi numai în mijlocul istoriei şi numai prin intermediul structurilor ei, că ea nu cunoaşte un alt proces de manifestare a existenţei sale şi de devenire a acesteia decît procesul de manifestare şi de devenire a existenţei istorice. Speculaţiile în jurul „timpului preistoric", în jurul unei aşa-numite perioade mitice din viaţa umanităţii — precizează Marx şi Engels — sînt pur şi simplu nişte speculaţii absurde[49]. Dar cum trebuie să definim fenomenul istoriei? În concepţia filozofiei marxiste, istoria reprezintă procesul de succesiune a unor formaţiuni sociale, deci a unor sisteme existenţiale care înglobează în conţinutul lor relaţii şi fenomene de natură materială şi spirituală. (Principalele orînduiri sociale care au succedat pe scena istoriei sînt comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul şi comunismul.) Fiecare formaţiune socială se caracterizează prin prezenţa a două elemente componente: elementul material (numit şi existenţa socială) şi elementul spiritual (numit şi conştiinţa socială). Categoria filozofică de existenţă socială designează acti-

Scanned with OKEN Scanner

vitatea practică a oamenilor*, procesul „practic de dezvoltare a oamenilor“[50]. Factorii fundamentali ai acestei activități, ai acestui proces sînt forțele de producție și relațiile de producție. Categoria filozofică de conștiință socială desemnează latura spirituală a vieții oamenilor sau, altfel spus, ansamblul concepțiilor, mentalităților și atitudinilor afective ale societății. Analizînd raportul care se instituie între existența socială și conștiința socială, Marx spune: „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința“[51]. Se poate constata că în unele perioade ale istoriei ritmul transformărilor produse la nivelul existenței sociale este mai rapid decît ritmul transformărilor produse la nivelul conștiinței sociale. Această idee nu trebuie, însă, absolutizată. Într-adevăr, experiența istorică ne confirmă faptul că în anumite condiții (și nu de puține ori), conștiința socială poate anticipa și pregăti mersul real al evenimentelor, poate anticipa și pregăti evoluția unor componente ale existenței sociale.

Elementul determinant al istoriei, factorul generator al succesiunii diferitelor formațiuni sociale este viața materială a oamenilor, activitatea lor practică. La baza întregului proces istoric se află sistemul dialectic al forțelor și relațiilor de producție. Istoria se dezvoltă în conformitate cu legea (obiectivă) a concordanței forțelor de producție cu relațiile de producție. Trecerea de la o orînduire socială la alta

---

* Fără îndoială, nu trebuie să ne imaginăm existența socială a oamenilor ca o activitate etanșă la contactul cu elementele de conștiință socială. Fără intervenția operațională a conștiinței sociale (ca, dealtfel, și a conștiinței individuale), „ființarea“ practicii este de neconceput. Dar toate aceste elemente — în măsura în care ele servesc doar la desfășurarea activității practice — se absorb, pînă la urmă, în complexul determinațiilor ei particulare, în materialitatea ei, în conținutul ei sensibil, pierzîndu-și caracterul originar (natura ideală a ființării lor) și „autonomia“.

Scanned with OKEN Scanner

este un eveniment determinat de apariţia contradicţiei (antagoniste) între forţele de producţie şi relaţiile de producţie: în formaţiunile sociale caracterizate prin exploatarea omului de către om, forţele de producţie ating un nivel de dezvoltare şi socializare din ce în ce mai înalt, în timp ce relaţiile de producţie (care sînt afectate, în însăşi esenţa lor, de principiul proprietăţii particulare asupra mijloacelor de producţie, ca şi de acela al însuşirii private a produselor muncii) rămîn din ce în ce mai mult în urma lor. Odată cu formarea orînduirii comuniste, contradicţia (antagonistă) dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie dispare, atît primele, cît şi secundele fiind guvernate de principiul unic al socializării. În comunism, mobilul principal al dezvoltării societăţii îl reprezintă fenomenul concordanţei dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie şi nu contradicţia (antagonistă) dintre ele.

Ideile fundamentale ale ontologiei materialist-dialectice sînt următoarele: 1) substanţa, fundamentul, esenţa existenţei în ansamblul ei este materia; 2) din punct de vedere genetic, materia reprezintă factorul primar, originar al existenţei, iar conştiinţa (adică latura ei ideală, „suprasensibilă") factorul secund, derivat; 3) singura modalitate de manifestare şi devenire a existenţei umane este istoria, iar elementul ei determinant se dovedeşte a fi practica socială; 4) procesele şi fenomenele din natură şi societate se desfăşoară într-o singură direcţie: de la trecut, prin prezent, spre viitor; ele sînt, deci, ireversibile.

În concepţia lui Nietzsche, principiul ultim al existenţei în ansamblul ei este un principiu al cărui element component determinant este de natură ideală, imaterială. Conştiinţa este o formă specifică de ipostaziere a principiului metafizic al voinţei de putere. Existenţa umană — crede el, apoi — cunoaşte două forme de manifestare: forma mitică şi forma istorică; în comparaţie cu forma istorică de

Scanned with OKEN Scanner

manifestare, forma mitică ar reprezenta o etapă superioară în viaţa umanităţii. Nietzsche presupune, în sfîrşit, că absolut toate procesele şi fenomenele desfăşurate în natură şi societate sînt reversibile.

Nici una din ipotezele lui Nietzsche nu a fost confirmată de cercetarea ştiinţifică modernă.

Teoria cunoaşterii

Înainte de a încerca să surprindem principalele teze gnoseologice materialist-dialectice, trebuie să facem cîteva precizări. În deplin acord cu unii filozofi marxişti, noi considerăm că funcţia cognitivă este prin excelenţă o funcţie intelectuală, că ea nu se poate întemeia în afara operaţiilor logice (care se pot exprima fie independent, fie în combinaţie cu operaţiile spaţio-temporale ale subiectului), că ea presupune ca element fundamental gîndirea cu structurile ei specifice. Nu există o cunoaştere senzorială diferită de cunoaşterea realizată cu ajutorul gîndirii. Sensibilitatea şi gîndirea „nu pot fi considerate trepte ale cunoaşterii", spune logicianul sovietic V. A. Smirnov[52]. Şi el adaugă, în mod absolut justificat: „... cunoştinţele noastre ..., adică tot ceea ce este apreciat ca adevărat sau fals, iau forma unor judecăţi. De aceea, în afara sferei gîndirii nu există cunoaştere omenească propriu-zisă. Rezultatul experienţei senzoriale, pentru a fi cunoaştere, trebuie atras în sfera gîndirii şi formulat într-o limbă sau alta"[53].

Cunoaşterea realităţii obiective este, deci, un act spiritual imposibil de conceput înainte de constituirea structurilor specifice gîndirii. (Aşa cum demonstrează psihologia genetică, pe plan individual, primele forme de gîndire încep să fie constituite la vîrsta de doi ani. Pînă la vîrsta de 7—8 ani se pro-

Scanned with OKEN Scanner

duce dezvoltarea unuia și aceluiași tip de gîndire, gîndirea intuitivă. Această formă de gîndire se caracterizează prin faptul că în cadrul activității ei, operațiile logico-matematice nu s-au diferențiat încă de operațiile spațio-temporale[54]. Etapa următoare în procesul de dezvoltare a gîndirii individuale este etapa gîndirii operatorii concrete, care durează de la vîrsta de 7—8 ani pînă la vîrsta de 11—12 ani. În această etapă, operațiile logico-matematice s-au diferențiat net de operațiile spațio-temporale; ele se aplică, însă, numai realității și pot fi înțelese doar ca un fel de „acțiuni interiorizate care au devenit compozabile și reversibile"[55]. În fine, a treia și ultima perioadă în procesul de structurare a gîndirii individuale este perioada constituirii gîndirii formale, care durează de la vîrsta de 11—12 ani pînă la vîrsta de 15 ani. Operațiile formale nu mai sînt operații „legate de acțiunea reală", ci operații ipotetico-deductive, „ce se referă la implicații pure între propoziții enunțate cu titlu de asompțiuni"[56]. De remarcat, în sfîrșit, că toate aceste „experiențe logico-matematice" nu pot fi considerate drept activități cognitive propriu-zise, deoarece ele nu se referă — așa cum arată J. Piaget — la proprietățile obiectelor, ci la proprietățile pe care „acțiunea" subiectului „le introduce în obiect"[57] sau la proprietățile unor operații pur formale.)

Să vedem acuma care sînt tezele principale ale gnoseologiei materialist-dialectice.

Gnoseologia materialist-dialectică susține că obiectul real este absolut independent de procesul cunoașterii și, în consecință, altceva decît obiectul cunoașterii. Este în spiritul ei să se afirme, apoi, că obiectul cunoașterii este și nu este independent de subiectul cunoașterii. A spune că acest obiect este independent de subiectul cognitiv echivalează cu a recunoaște că el *există* independent de acest subiect, că are o realitate intrinsecă, că nu este, deci, o

Scanned with OKEN Scanner

creație a lui. A afirma că obiectul supus cunoașterii este dependent de subiectul cognitiv înseamnă a enunța ideea că proprietățile și structurile lui nu pot fi cunoscute decît prin mijlocirea activităților specifice acestui subiect. Ideea că obiectul cunoașterii este și nu este independent de subiectul cunoașterii ar putea fi exprimată și în alt mod, afirmînd, așa cum face, de exemplu, J. Piaget, că în procesul cunoașterii, obiectul se oferă subiectului ca o limită pe care acesta încearcă să și-o aproprie prin aproximații succesive, fără a o atinge, însă, în întregime niciodată[58].

Rezultatul propriu-zis al cunoașterii este o consecință a interrelaționării dialectice a subiectului și obiectului: obiectul provoacă declanșarea instrumentelor de asimilare cognitivă ale subiectului, iar subiectul subiectivizează obiectul, îl comprehendează din perspectiva structurilor sale interne, sărăcindu-i sau îmbogățindu-i determinările și tulburîndu-i astfel, într-o anumită măsură, adevărul interior. Se poate spune că, în viziunea gnoseologiei materialist-dialectice, atît obiectul, cît și subiectul cunoașterii se comportă ca niște factori activi. În concepția materialismului dialectic, subiectul și obiectul cunoașterii se determină, deci, unul pe celălalt, iar achizițiile cunoașterii sînt produsul interrelaționării lor dialectice. Teza potrivit căreia atît obiectul, cît și subiectul joacă un rol activ în fundamentarea procesului de cunoaștere reprezintă una din principalele contribuții originale ale gnoseologiei materialist-dialectice. Susținînd această teză, gnoseologia materialist-dialectică se disociază în mod ferm atît de gnoseologia raționalisto-idealistă, care consideră că fenomenul cunoașterii este, în esența lui, rezultatul activității constructive desfășurate de structurile apriorice ale subiectului, cît și de gnoseologia empiristă, care pune la baza fenomenului de cunoaștere relația dintre un obiect activ și un subiect

Scanned with OKEN Scanner

pasiv (una din tezele implicite ale empirismului este aceea că prima formă de cunoaştere umană ar fi cunoaşterea senzorială, cunoaşterea în cadrul căreia obiectul ar determina subiectul sau, mai exact, organele sale de simţ să-i înregistreze proprietăţile şi să le reflecteze nemijlocit în imagini-copii; această formă de cunoaştere ar constitui — după empirism — baza tuturor generalizărilor empirice, a tuturor cunoştinţelor ştiinţifice).

Care sînt, însă, circumstanţele existenţiale în care se formează subiectul şi obiectul cunoaşterii, în care se constituie, deci, procesul cunoaşterii ca atare?

Subiectul şi obiectul cunoaşterii — răspunde materialismul-dialectic — se formează fie în cadrul activităţii practice, fie în legătură nemijlocită (directă) sau mijlocită (indirectă) cu ea.

În activitatea practică, în activitatea de manipulare şi redimensionare a obiectelor materiale, subiectul uman obţine primele informaţii despre lumea exterioară şi transformă obiectul real în obiect de cunoaştere. Universul primelor cunoştinţe este format din percepţii, dar nu din percepţii pure (aşa cum am văzut, un nivel al cunoaşterii senzoriale pure nici nu există), ci din percepţii impregnate cu elemente de gîndire şi formulate într-un sistem lingvistic oarecare. Primul nivel al cunoaşterii este, deci, cel al constatărilor perceptive şi el posedă un conţinut categorial care îl proiectează în sfera gîndirii. Am putea denumi acest prim nivel al cunoaşterii şi ca primul stadiu al cunoaşterii empirice. Al doilea stadiu al cunoaşterii empirice ar fi stadiul cunoaşterii empirico-ştiinţifice. Această formă de cunoaştere procedează la schematizarea şi generalizarea constatărilor perceptive, a cunoştinţelor despre faptele individuale, fixîndu-se şi structurîndu-se în aşa-numitele obiecte („noţiuni") empirice sau empirico-ştiinţifice şi legi empirice. Modalitatea de schematizare şi generealizare întrebuinţată de această formă de cunoaş-

Scanned with OKEN Scanner

tere este abstractizarea analitică (inducția amplificatoare). Obiectele empirico-științifice desemnează determinațiile generale, comune ale unei mulțimi oarecare de obiecte. În legătură cu obiectele empirico-științifice trebuie să facem și această precizare: datorită faptului că ele se formează în urma procesului de schematizare și generalizare a unor date concrete ale realității, a unor „fragmente ale realității", apare întotdeauna posibilitatea ca ele să fie comparate și chiar identificate, într-o anumită măsură, cu acestea[59]. Tot prin intermediul abstractizării analitice se formează și legile empirice; ele exprimă relațiile de regularitate care se stabilesc între diferitele procese naturale sau între diferitele procese sociale.

Nivelul cel mai înalt de cunoaștere este nivelul cunoașterii teoretice. Cunoașterea teoretică are menirea de a descoperi principiile necesare și universale (temeiurile cauzale) ale realității. Descoperirea acestor principii se face cu ajutorul unui proces specific de gîndire: abstractizarea constructivă sau, cu un alt termen, idealizarea. Procesul cunoașterii teoretice are ca rezultat final constituirea obiectelor posibile (ideale) și formarea legilor teoretice. Se poate spune că prin intermediul cunoașterii teoretice, realitatea este încadrată în cîmpul posibilelor sau că primește un aspect „ideal".

Obiectul posibil (ideal) reprezintă o construcție logică prin excelență, o creație mentală, o limită asimptotică, niciodată verificabile pas cu pas prin experimente reale.

Procesul logic cu ajutorul căruia se constituie obiectele posibile (ideale) este abstractizarea constructivă. În esența sa, demersul pe care ea îl întreprinde coincide cu depășirea determinațiilor reale, „vizibile", cunoscute din analiza efectuată asupra obiectelor empirico-științifice, înspre un complex de determinații ideale, „invizibile", inexistente în realitatea pură, și cu punerea acestor determinații ideale

Scanned with OKEN Scanner

tere este abstractizarea analitică (inducția amplificatoare). Obiectele empirico-științifice desemnează determinațiile generale, comune ale unei mulțimi oarecare de obiecte. În legătură cu obiectele empirico-științifice trebuie să facem și această precizare: datorită faptului că ele se formează în urma procesului de schematizare și generalizare a unor date concrete ale realității, a unor „fragmente ale realității", apare întotdeauna posibilitatea ca ele să fie comparate și chiar identificate, într-o anumită măsură, cu acestea[59]. Tot prin intermediul abstractizării analitice se formează și legile empirice; ele exprimă relațiile de regularitate care se stabilesc între diferitele procese naturale sau între diferitele procese sociale.

Nivelul cel mai înalt de cunoaștere este nivelul cunoașterii teoretice. Cunoașterea teoretică are menirea de a descoperi principiile necesare și universale (temeiurile cauzale) ale realității. Descoperirea acestor principii se face cu ajutorul unui proces specific de gîndire: abstractizarea constructivă sau, cu un alt termen, idealizarea. Procesul cunoașterii teoretice are ca rezultat final constituirea obiectelor posibile (ideale) și formarea legilor teoretice. Se poate spune că prin intermediul cunoașterii teoretice, realitatea este încadrată în cîmpul posibilelor sau că primește un aspect „ideal".

Obiectul posibil (ideal) reprezintă o construcție logică prin excelență, o creație mentală, o limită asimptotică, niciodată verificabile pas cu pas prin experimente reale.

Procesul logic cu ajutorul căruia se constituie obiectele posibile (ideale) este abstractizarea constructivă. În esența sa, demersul pe care ea îl întreprinde coincide cu depășirea determinațiilor reale, „vizibile", cunoscute din analiza efectuată asupra obiectelor empirico-științifice, înspre un complex de determinații ideale, „invizibile", inexistente în realitatea pură, și cu punerea acestor determinații ideale

Scanned with OKEN Scanner

în poziţia de cazuri-limită pentru cazurile particulare pe care le reprezintă determinaţiile reale.

Legile teoretice caută să ne explice principiile cauzale ale unui „sistem de fenomene constante ce pot fi exprimate sub forma legilor empirice“[60]. Ele intenţionează să surprindă, deci, ceea ce este necesar şi universal în cîmpul de manifestare al realităţii obiective. Idealitatea şi universalitatea legilor teoretice (obţinute prin procedeul logic al abstractizării constructive) îşi găseşte expresia în faptul că, în raport cu legile empirice anterior formulate, ele se pun ca nişte cazuri-limită, menite să ne arate că aceste legi „nu sînt valabile strict şi fără excepţie, ci numai aproximativ şi într-un şir limitat de aplicaţii“[61].

În fine, mai trebuie precizat că o teorie bună dispune de o capacitate remarcabilă de a prezice şi explica fenomene „care nu erau cunoscute cînd teoria a fost formulată“[62], ceea ce revine la a spune că o teorie este o teorie bună dacă posedă capacitatea de a-şi suprima idealitatea de cît mai multe ori cu putinţă, pentru a face să derive din enunţurile ei o sumă întreagă de legi empirice şi de fapte care pot fi verificate în experimente „fizice“.

Există, aşadar, trei forme principale de cunoaştere a realităţii obiective: cunoaşterea „perceptivă“, cunoaşterea empirico-ştiinţifică şi cunoaşterea teoretică. Prima se dezvoltă în cadrul activităţii practice, a doua în directă legătură cu ea (această formă de cunoaştere prelucrează informaţiile despre realitate obţinute în practica socială), iar a treia în legătură mijlocită cu ea (această ultimă formă de cunoaştere întrebuinţează ca material de creaţie achiziţiile conceptuale ale cunoaşterii empirico-ştiinţifice, deci informaţiile obţinute prin prelucrarea elementelor de cunoaştere structurate în cadrul activităţii practice).

În concepţia materialismului dialectic, cunoaşterea este un proces istoric, un proces aflat într-o perma-

Scanned with OKEN Scanner

nentă devenire, reconstruire, reformulare. Materialismul dialectic respinge ideea existenței unor adevăruri absolute, imuabile, eterne și susține că gîndirea omenească poate descoperi numai adevăruri relative, mobile, „istorice". Fără îndoială, gîndirea omenească tinde spre o reflectare completă, absolută a realității, tinde spre a se constitui, cum zice Engels, ca o „gîndire suverană"[63], dar ea nu poate realiza decît o reflectare parțială a realității, nu se poate exprima decît într-un șir de adevăruri relative, „nesuverane". În procesul istoric al devenirii gîndirii omenești se observă existența unui progres continuu în activitatea de definire a realității obiective. Gîndirea pătrunde succesiv la nivele din ce în ce mai profunde ale realului și descoperă, în consecință, adevăruri din ce în ce mai complexe. Faptul că există un astfel de progres continuu al gîndirii omenești îi împrumută acesteia o notă de absolutate, dar nu o ajută să atingă niciodată obiectul în întregimea lui și nici să elaboreze, în mod efectiv, adevăruri absolute, imuabile, eterne, obiectul fiind în permanentă devenire, în permanentă transformare, atît datorită propriilor sale determinări, cît și datorită activităților practice ale subiectului.

Criteriul de verificare a adevărului cunoștințelor noastre despre realitatea obiectivă este practica. Ceea ce trebuie reținut este că nu întotdeauna cunoștințele noastre pot fi verificate direct în activitatea practică. Verificarea în practică a cunoștințelor teoretice, de exemplu, se face pe o cale mediată. Operația începe prin derivarea din entitățile și legile teoretice acceptate ca adevărate a unor concepte și legi empirico-științifice, singurele elemente de cunoaștere științifică susceptibile de a fi verificate direct în practică, și se încheie cu stabilirea gradului lor de eficacitate (sau de noneficacitate!) în cîmpul activității practice.

Scanned with OKEN Scanner

Să recapitulăm acum principalele teze ale gnoseologiei materialist-dialectice: obiectul este independent de procesul cunoașterii; obiectul cunoașterii este și nu este independent de subiectul cunoașterii; atît obiectul, cît și subiectul se comportă ca niște factori activi în munca de producere a cunoștințelor despre realitatea obiectivă; sursa tuturor cunoștințelor noastre este, în ultimă instanță, practica; rezultatele activității cognitive se structurează ca adevăruri relative, ca adevăruri istorice.

Nietzsche afirmă și el că se poate vorbi de existența unui obiect independent de procesul cunoașterii. Dar el susține că obiectul cunoașterii este dependent de subiectul cunoașterii care, în calitatea lui de unic element activ al procesului cognitiv, este cel care îl constituie ca formă de existență „reflectată". Nietzsche mai afirmă apoi că toate cunoștințele noastre apar din necesitatea de a răspunde exigențelor pe care le ridică viața. În primul moment, am fi tentați să facem o apropiere între această idee și teza materialismului dialectic, potrivit căreia izvorul tuturor cunoștințelor noastre este, în ultimă instanță, practica. O reflecție mai profundă asupra acestor două idei exclude, însă, posibilitatea unei astfel de comparații. Într-adevăr, în concepția nietzscheană, formarea cunoștințelor noastre se datorează cerințelor pe care le pune viața în calitatea ei de voință de putere sau, altfel spus, își găsește explicația în exigențele ei metafizice, în timp ce în concepția gnoseologiei marxiste, structurarea cunoștințelor noastre se datorează nevoilor apărute în cadrul activității practice, în cadrul activității de transformare a naturii de către om sau, altfel spus, ea este o consecință a unor trebuințe existențiale concrete, „fizice". Ultima deosebire între teoria nietzscheană a cunoașterii și gnoseologia materialist-dialectică apare atunci cînd gînditorul german susține că procesul cunoaște-

Scanned with OKEN Scanner

rii este un proces de natură fictivă, „imaginară“* și că pretinsele adevăruri în care se exprimă rezultatele lui sînt, de fapt, niște mituri, niște ficțiuni.

Etica

Care sînt originea și esența moralei în concepția filozofiei materialist-dialectice?

Morala, susține filozofia materialist-dialectică, este un fenomen social-istoric. Normele, convingerile și atitudinile unei întregi societăți sau ale unor clase sociale, precum și modalitățile de comportament în care acestea se reflectă sînt o expresie a relațiilor materiale și spirituale care se stabilesc între membrii unei formațiuni sociale sau între clasele existente într-o formațiune socială. Deoarece în cadrul sistemului existențial constituit prin însumarea relațiilor materiale (practice, economice) cu relațiile spirituale, determinante sînt primele, se poate spune — așa cum procedează Engels — că totalitatea concepțiilor și a faptelor morale ale oamenilor izvorăște, în ultimă instanță, „din relațiile economice în cadrul cărora ei produc și fac schimb“[64].

Există două forme principale de morală: o morală care reflectă, în structuri specifice, relațiile sociale dezvoltate pe fondul antagonismelor de clasă, a luptelor de clasă („o morală de clasă“, o numește Engels[65]) și o morală care exprimă, în structuri particulare, conținutul relațiilor materiale și spirituale stabilite între membrii unei societăți care nu cunoaș-

* Desigur, nici filozofia marxistă nu neglijează domeniul posibilului. Dar pentru ea, gîndirea anticipantă („imaginativă“) este o formă de reflexie care, prin mijlocirea modelului teoretic construit, urmărește să vină în sprijinul realului (istoric) și nu să-l anihileze.

Scanned with OKEN Scanner

te ceea ce înseamnă manifestarea antagonismelor de clasă, a luptelor de clasă.

Așa-numita „morală de clasă" se structurează, la rîndul ei, în două modalități de ființare: morala clasei exploatatoare (morala care justifică „dominația și interesele clasei dominante"[66]) și morala clasei exploatate (morala care exprimă „revolta" celor oprimați împotriva clasei dominante, precum și „interesele de viitor" ale acestora[67]).

Morala care „stă deasupra antagonismelor de clasă"[68] este o expresie particulară a relațiilor materiale și spirituale care caracterizează două tipuri de societăți: comuna primitivă și comunismul. Morala comunei primitive, care este prima formă de morală apărută în istoria umanității, se întemeiază pe principiile egalității și solidarității sociale. Morala comunistă pleacă de la aceleași principii, dar ea le adaugă un principiu pe care morala comunei primitive era incapabilă de a-l concepe (datorită nivelului teoretic limitat al atitudinilor culturale în mijlocul cărora s-a format), și anume pe acela al construirii omului ca om total. (Asupra ideii de om total vom reveni în finalul acestor reflecții despre concepția materialist-dialectică asupra eticii. Să precizăm, deocamdată, că scopul final pe care-l vizează morala comunistă — formarea omului ca om total — se poate materializa numai în faza a doua a orînduirii comuniste, în comunismul propriu-zis; în prima fază a orînduirii comuniste, în socialism, nu au fost create toate condițiile în vederea dezvoltării plenare a omului, situație care se datorează, în primul rînd, faptului că repartiția produsului social nu este determinată de principiile egalității depline.)

Ca fenomen de istorie „imediată", morala comunistă se formează prin dezvoltarea, adîncirea și complexificarea principiilor moralei proletare, așa cum acestea au fost constituite în timpul luptei revolu-

Scanned with OKEN Scanner

ţionare desfăşurate de clasa muncitoare în orînduirea capitalistă. Nu ne putem limita, însă, în nici un chip la înţelegerea procesului de geneză a moralei comuniste sub acest singur aspect. O asemenea limitare ar reprezenta, în fond, o simplificare a unui proces care este, în realitate, mult mai complex. Într-adevăr, această geneză „imediată" este făcută posibilă de existenţa anterioară a unei alte geneze „imediate" (formarea moralei proletare pe baza principiilor moralei claselor oprimate în orînduirea feudală), care, la rîndul ei, este făcută posibilă de existenţa anterioară a unei alte geneze „imediate" (formarea moralei claselor oprimate în orînduirea feudală prin dezvoltarea principiilor caracteristice moralei claselor oprimate în orînduirea sclavagistă), geneză care, în sfîrşit, este făcută şi ea posibilă de existenţa anterioară a unei alte geneze „imediate" (formarea moralei claselor exploatate în orînduirea sclavagistă pe baza principiilor moralei din perioada comunei primitive). Geneza „imediată" a moralei comuniste este, aşadar, o consecinţă a unei succesiuni de geneze „imediate" sau, altfel spus, ea este mediată de această succesiune de geneze „imediate". În complexitatea excepţională a acestui proces de geneză stă şi explicaţia faptului că morala comunistă nu conţine numai principii particularizatoare, numai principii legate de structurile specifice unui anumit moment istoric, ci şi principii general-umane, adică principii care reflectă acele norme şi convingeri morale pe care clasele progresiste ale diferitelor epoci ce s-au succedat în istoria umanităţii le-au fixat ca obiective spirituale, de urmat de către specia umană în totalitatea ei.

Să analizăm, în sfîrşit, pe scurt, obiectivul fundamental al moralei comuniste. Morala comunistă urmăreşte, în ultimă instanţă, dezalienarea deplină a omului şi formarea lui ca om total[69]. Scopul ei final

Scanned with OKEN Scanner

este, aşadar, identic cu scopul final al tuturor celorlalte valori de cultură pe care le promovează orînduirea comunistă. Atributul ei principal, ca dealtfel al tuturor celorlalte valori culturale constituite în cadrul societăţii comuniste, constă în faptul că ea îşi depăşeşte universul determinaţiilor sale imanente, pentru a contribui la formarea unei societăţi care să asigure dezvoltarea plenară a tuturor valorilor de cultură şi a unui om care, explorîndu-şi toate capacităţile creatoare şi alternîndu-şi chiar diferitele „funcţii sociale“[70], să participe, în modul cel mai optim cu putinţă, la procesul de fundamentare a unei culturi complexe, multilaterale, echilibrate şi armonioase. Numai acţionînd în vederea realizării proiectului de om total, deci a unui proiect mai mult decît moral, morala comunistă ajunge să transpună în practică proiectul ei imanent, care urmăreşte formarea unui om generos, altruist, dăruit semenilor săi, dăruit colectivităţii. Cerîndu-mi să mă realizez ca om total şi ajutîndu-mă în acest sens, morala comunistă îmi cere, implicit, să mă construiesc ca spirit generos, altruist şi mă ajută în acest sens, căci stimulîndu-mi proiectul de a mă forma ca om total, ea mă face să parvin la conştiinţa că una din condiţiile fundamentale ca eu să devin un subiect „creator“ în adevăratul înţeles al cuvîntului este aceea de a asigura tuturor subiecţilor cu care eu vin în contact posibilitatea (libertatea) de a deveni ei înşişi destine creatoare în accepţiunea deplină a cuvîntului.

Cele mai importante dintre ideile principale ale eticii materialist-dialectice ne par a fi următoarele două: 1) morala se formează în procesul practicii sociale sau, altfel spus, ea este o expresie specifică a unor cerinţe social-istorice; 2) cea mai înaltă formă de morală cunoscută în istoria umanităţii, morala comunistă, este morala care pune proiectul omului total ca principalul ei obiectiv de realizat.

Scanned with OKEN Scanner

Care este concepţia lui Nietzsche referitoare la geneza moralei? Care este, după el, cea mai înaltă formă de morală din viaţa umanităţii? După cum am arătat, Nietzsche este de părere că fundamentînd morala, omul a căutat să răspundă anumitor exigenţe metafizice ale vieţii. Nietzsche consideră apoi că forma cea mai înaltă a moralei este morala de tip mitic. Este interesant de arătat că el decretează apariţia omului total drept scopul ultim al acestei forme de morală. Dar proiectul nietzschean al omului total nu este un proiect adevărat, autentic, ci numai unul „fals", „imaginar", „închipuit". Desigur, Nietzsche vorbeşte de formarea unui om care să dispună de toate facultăţile şi însuşirile caracteristice speciei umane şi care să exploreze toate posibilităţile creatoare ale acestei specii, dar — aşa cum rezultă din comentariul său — tipul de om pe care îl propune ca model ideal pentru întreaga omenire nu corespunde exigenţelor iniţiale puse de gîndirea lui. Pentru a se realiza ca om total — susţine filozoful german — este suficient ca omul să dispună de voinţa necesară realizării acestui scop, ceilalţi şi ambianţa socială în general nejucînd, practic, nici un rol în această privinţă. Teza este, evident, neadevărată. Dar nu sublinierea neadevărului acestei teze ne interesează în momentul de faţă, ci reliefarea consecinţei care derivă din încercarea de a acţiona în consonanţă cu ea. Acţionînd în conformitate cu ideea că pentru a mă construi ca om total, eu nu am nevoie de ajutorul, de prezenţa *stimulatoare* a celorlalţi, ci numai de propriile mele energii, nu ajung eu să mă închid în mine însumi, să mă refuz posibilităţii de a deveni un prieten pentru celălalt şi, finalmente, să mă amputez de una din dimensiunile fiinţei umane — generozitatea, altruismul —, ratîndu-mi astfel şansa de a mă forma ca totalitate spirituală, căci în lipsa generozităţii, a altruismului de ce totalitate spirituală mai poate fi vorba?

Scanned with OKEN Scanner

Cum trebuie definită, din punctul de vedere al esteticii marxiste, opera de artă? Încercînd să dăm o definiţie scurtă — pe care urmează apoi să o explicăm şi să o dezvoltăm — vom spune că opera de artă este o formă simbolică de autocunoaştere a omului în calitatea lui de subiectivitate creatoare.

Să vedem, mai întîi, care sînt aspectele activităţii omului ca subiect creator. Aşa cum precizează Marx, omul se construieşte pe sine ca subiectivitate creatoare în acele momente ale muncii cînd, eliberîndu-se de trebuinţele practice înguste, de dominaţia „necesităţii fizice imediate“[71], reuşeşte să modeleze „materia“ „potrivit legilor frumosului“, adică să imprime „obiectului măsura care-i este inerentă“[72]. A crea, în adevăratul înţeles al cuvîntului, înseamnă, deci, în concepţia lui Marx, a „produce“ un obiect în conformitate cu legile frumosului. Actul de creaţie este pentru el un act imanent procesului muncii şi nu unul transcendent acestui proces. Faptul că omul poate produce, în procesul muncii, obiecte frumoase se datorează următoarelor două circumstanţe: pe de o parte, prezenţei în obiectul pe care şi-l aproprie subiectul creator (obiect el însuşi „umanizat“, „socializat“ în acele momente ale practicii care sînt dominate de exigenţe pur utilitariste) a unei tendinţe imanente spre perfecţiune (această idee a lui Marx ne aduce aminte de ideea de entelehie a lui Aristotel; dar în timp ce pentru Aristotel, tendinţa spre perfecţiune este inerentă naturii în totalitatea ei, pentru Marx, ea este inerentă numai „naturii umanizate“), iar, pe de altă parte, prezenţei în însăşi firea omului a înclinaţiei, disponibilităţii şi capacităţii de a privi lucrul „de dragul lucrului“[73], deci fără nici un calcul utilitar.

Scanned with OKEN Scanner

La început, munca creatoare a omului nu era diferenţiată în mod limpede de munca „pragmatică", de munca dominată de scopuri utilitare. Obiectele produse cu intenţia finală de a fi frumoase erau produse şi cu intenţia de a servi unor scopuri utilitare. Ele aveau, astfel, o dublă semnificaţie: de a fi frumoase şi de a fi utile sau, cum se exprimă, oarecum paradoxal, Garaudy, ele aveau o dublă utilitate: o utilitate „imediată, economică" şi o „utilitate spirituală", ca obiecte care, în calitatea lor de expresii, de obiectivări ale energiilor creatoare ale omului, îi reaminteau acestuia în permanenţă de aceste forţe esenţiale ale fiinţei sale şi îi dezvoltau, astfel, „sentimentul de... încredere" în el însuşi[74]. Ulterior, activitatea creatoare a omului se diferenţiază în mod clar de activitatea practică subordonată imperativelor utilitare propriu-zise şi devine o activitate creatoare independentă, o activitate artistică în accepţiunea deplină a expresiei. Nu trebuie să se creadă că în urma acestui proces de diferenţiere, activitatea creatoare a omului s-a transformat într-o activitate gratuită, într-un simplu joc; ea continuă să fie animată de un scop final, care, în esenţa lui, poate fi descris ca fiind acela de a deschide subiectivităţii umane un cîmp nelimitat de manifestare şi „de a-i împrumuta o lărgire, o adîncime, o intimitate etc. pe care altfel ea nu şi le-ar putea cuceri în viaţă"[75]. Desprinzîndu-se de activitatea practică dominată de cerinţele utilitariste, activitatea artistico-creatoare a omului se poate concentra asupra finalităţii sale imanente cu o maximă eficacitate, stimulînd potenţarea excepţională a subiectivităţii umane, deci procesul prin care această subiectivitate intră în posesia determinărilor sale autentice, pe care viaţa cotidiană le ascunde sub vălul gros al convenienţelor, şi cîştigă sentimentul încrederii nelimitate în capacitatea pe care o are de a descoperi adevărata imagine a „fiinţei", a esenţei sale.

Scanned with OKEN Scanner

Procesul de structurare a unei veritabile opere de artă coincide întotdeauna cu procesul de constituire a subiectivității umane ca subiectivitate creatoare în deplinul înțeles al cuvîntului, așadar, ca subiectivitate care își construiește, își creează imaginea în care se oglindesc cu exactitate determinările sale fundamentale și care trezește, atît în sinea ei, cît și în sufletul consumatorului de artă, încrederea nemărginită în capacitățile creatoare ale speciei umane.

Aptitudinile creatoare ale subiectivității umane sînt inerente diferitelor momente ale muncii pe care ea o desfășoară, dar ele se maturizează și se desăvîrșesc numai în și prin actul obiectivării sale în formele simbolice ale artei.

Urmează să descriem acum, pe scurt, principalele tipuri de subiectivitate creatoare care se obiectivează în procesul de plăsmuire a operelor de artă. Înainte de aceasta, trebuie să facem precizarea că subiectivitatea creatoare a omului nu se poate dezvolta decît pe fondul manifestărilor lui ca subiectivitate care trăiește angrenată, volens-nolens, în complexul vieții sociale. Rețeaua raporturilor stabilite între un individ și ambianța socială (ceilalți indivizi, grupele sau clasele sociale, națiunea, omenirea, natura „umanizată", „socializată") își pune amprenta asupra atitudinii originare pe care o ia el în calitate de subiectivitate care intenționează să se autodetermine ca subiectivitate artistico-creatoare. Înainte de a se cufunda în procesul propriu-zis de obiectivare a subiectivității sale creatoare (proces care coincide cu geneza însăși a configurațiilor, a plăsmuirilor artistice), subiectul uman ia poziție în problema raporturilor dintre această formă a subiectivității sale, existentă, însă, în mod originar, numai ca o posibilitate, și ființa lui socială, propunîndu-și să facă din conținutul întrevăzutei sale subiectivități creatoare fie un produs al „autoreflectării" lui ca existență legată prin mii de fire de viața socială — existență

Scanned with OKEN Scanner

care reprezintă, așa cum precizează Lukács, în mod absolut just, esența lui ontologică[76] —, fie un efect al actului prin care el se imaginează ca ființă solitară, închisă în cercul determinărilor sale strict individuale. Atitudinea pe care o ia subiectul în problema raporturilor sale cu lumea socială determină, deci, tipul însuși de subiectivitate creatoare în care el se poate pune pe sine. Rezultatul opțiunii sale poate reprezenta fie formarea și dezvoltarea unei subiectivități creatoare, care, fără a-și pierde atributele sale singulare, își aproprie ceea ce este esențial din totalitatea reprezentărilor, concepțiilor și atitudinilor societății umane (constituite sau constituante), fie formarea și dezvoltarea unei subiectivități creatoare care se bazează în exclusivitate pe componentele singulare ale subiectivității ființei umane.

Subiectivitatea creatoare se poate manifesta, deci, fie ca subiectivitate (creatoare) singularo-socială, fie ca subiectivitate (creatoare) singulară (egoistă, individualistă).

Subiectivitatea creatoare poate stabili două feluri de raporturi cu „lumea omului", cu societatea umană, cu conștiința de sine a omenirii. Un prim caz este acela în care ea interiorizează componentele esențiale ale conștiinței de sine deja constituite a omenirii. Se poate spune că opera de artă generată prin actul de autocunoaștere a acestei forme de subiectivitate creatoare evocă, prin mijlocirea unor „reprezentări" concrete, momentele esențiale ale istoriei constituite a omenirii sau, altfel spus, determinațiile fundamentale ale conștiinței de sine a umanității în calitatea ei de conștiință constituită. Un al doilea caz este acela în care subiectivitatea creatoare interiorizează componentele esențiale ale conștiinței de sine constituante a omenirii, a acelei conștiințe de sine a omenirii care construiește proiecte sau modele superioare de existență realității deja constituite. Despre opera de artă formată prin

Scanned with OKEN Scanner

actul de autocunoaștere a acestui tip de subiectivitate creatoare putem afirma că ea reprezintă simbolul realității constituante, a realității în curs de a se face și care conține în sine germenul viitorului. (Fără îndoială, acest simbol nu constituie un proiect pe care societatea să-l poată transpune direct în practică, ci numai un proiect care favorizează și stimulează formarea modelului teoretic pe care activitatea practică a omului și-l aproprie, îl însuflețește, îl obiectivează.)

Subiectivitatea creatoare se poate manifesta, însă, nu numai ca subiectivitate singularo-socială, ci și ca subiectivitate singulară. Opera de artă în care se exprimă o astfel de subiectivitate va conține, bineînțeles, idei, sentimente și atitudini pur individuale.

Actul de autocunoaștere a subiectivității (creatoare) singulare (prin care se formează opera de artă) reprezintă întotdeauna un act de „fixare" a unor conținuturi psihice mai mult sau mai puțin dinamice. Conținuturile psihice dinamice „fixate" în cursul procesului de creație pot fi de două feluri: conștiente și inconștiente. În cazul că sînt conștiente, în cazul că sînt atitudini și trăiri conștiente, ele au deja o oarecare notă de stabilitate sau, dacă se preferă, dinamismul lor este pus deja sub control, actul de creație artistică (de transpunere a lor în simboluri, în corelate obiective, în echivalențe formale) nefiind altceva decît un proces de dezvoltare și maturizare a germenului de stabilitate conținut în determinările lor. Conținuturile psihice inconștiente sînt, în schimb, de o mobilitate, de o dinamicitate, de o fluiditate excepționale. Reprezentarea lor în simboluri artistice coincide cu un proces de „fixare", de „domolire", de „îmblînzire" a unor conținuturi psihice care, în mod originar, sînt în continuă devenire, prefacere, transformare și care, prin ele însele, sînt incapabile de a se organiza în forme, în structuri stabile și coerente.

Scanned with OKEN Scanner

Intrebîndu-ne, acum, care din tipurile fundamentale de subiectivitate creatoare descrise în rîndurile precedente este în măsură să determine, în concepţia esteticii marxiste, apariţia unei arte cu adevărat majore, răspunsul nu poate fi decît acesta: subiectivitatea (creatoare) singularo-socială, căci numai aceasta reprezintă esenţa existenţială a omului.

Dacă pînă acum ne-am ocupat cu precădere de problema specificului subiectivităţii creatoare, atingînd numai cu totul tangenţial problema formei (simbolice) în care ea se obiectivează, în continuare ne vom referi, pe scurt, chiar foarte pe scurt, la principalele aspecte pe care le ridică această din urmă temă de reflecţie, punîndu-le în corelaţie, însă, cu principalele aspecte ale primei teme de reflecţie (deja discutate).

O subiectivitate creatoare este o simplă subiectivitate creatoare intenţională, virtuală, atîta timp cît ea n-a trecut încă la procesul de autorevelare concretă a determinaţiilor sale fundamentale şi, deci, de transpunere a lor în simboluri, în echivalenţe formale. Numai finalizînd acest proces, subiectivitatea creatoare se pune pe sine ca subiectivitate creatoare reală. Forma simbolică reprezintă, deci, elementul concret-senzorial care face transparent conţinutul însuşi al subiectivităţii creatoare. Dar semnificaţia formei simbolice poate fi analizată şi în lumina raporturilor dintre subiectivitatea creatoare a omului şi subiectivitatea umană ca atare. Ţinîndu-se seama de faptul că subiectivitatea creatoare este subiectivitatea umană care îşi desăvîrşeşte tendinţele ce îi sînt inerente, şi anume pe acelea de a se privi pe sine în adîncurile pe care viaţa cotidiană i le ascunde, de a descoperi energiile sale constructive fundamentale şi de a se bucura de puterea pe care o are de a ajunge să posede adevărata imagine a sinelui ei, se poate afirma că forma simbolică este

Scanned with OKEN Scanner

menită să ducă la perfecţiune subiectivitatea umană, cu tendinţele ei amintite, constituind-o în mod efectiv, in concreto şi in actu, ca subiectivitate creatoare. Materializînd înclinaţia imanentă spre „perfecţiune", spre „frumos" existentă în adîncurile subiectivităţii umane, forma artistică se dezvăluie ca fiind factorul principal în procesul de realizare a „perfecţiunii", a „frumosului" în calitate de obiect „corporal". Forma este, aşadar, acel element al plăsmuirii artistice care determină cristalizarea şi desăvîrşirea tendinţelor spre perfecţiune, spre frumos prezente, în stare latentă, în subiectivitatea umană sau, ceea ce este unul şi acelaşi lucru, acel element al ei care determină transpunerea frumosului virtual în frumos real, în obiect artistic individual.

În ansamblul ei, opera de artă ar putea fi definită ca forma simbolică prin intermediul căreia subiectivitatea umană se pune pe sine ca subiectivitate desăvîrşită sau ca acel spaţiu de desfăşurare a existenţei umane în care frumosul virtual se împlineşte ca frumos real.

Principalele idei ale esteticii marxiste ne par a fi următoarele: 1) actul de creaţie artistică apare în procesul muncii, în procesul practicii sociale; 2) el reprezintă momentul suprem al muncii, etapa cea mai înaltă a ei; 3) opera de artă este o formă specifică de cunoaştere, mai exact spus, acea configuraţie concret-senzorială prin şi în care subiectivitatea umană îndepărtează vălul convenienţelor zilnice, îşi dezvăluie adevărata ei identitate şi descoperă satisfacţia superioară de a se privi pe sine în dimensiunile ei reale.

Nietzsche se situează pe o poziţie opusă poziţiei pe care se situează gînditorii marxişti. El susţine că arta este o expresie a unor exigenţe metafizice ale fiinţei umane (şi nu o expresie a unor cerinţe gene-

Scanned with OKEN Scanner

rate în cadrul practicii sociale, în cadrul muncii) și, de asemenea, că ea este o simplă ficțiune (și nu o valoare de cunoaștere propriu-zisă).

*

Așa cum am demonstrat mai sus, diferența dintre ontologia, gnoseologia, etica și estetica filozofiei marxiste și ontologia, gnoseologia, etica și estetica filozofiei nietzscheene derivă, în ultimă instanță, din diferența care se instituie, la nivelul celor mai generale principii teoretice, între cele două filozofii. După cum știm, gîndirea marxistă este o gîndire materialist-dialectică, iar gîndirea nietzscheană o gîndire metafizică și mitico-imaginativă. Nu putem încheia acest studiu decît evocînd încă o dată principalele opoziții teoretice dintre ele, precum și semnificația lor generală.

Prima contradicție fundamentală dintre ele apare în legătură cu poziția pe care înțeleg să se situeze în privința modalității prin care gîndirea filozofică în general își poate apropria existența (natura și societatea) și o poate reproduce „ca pe ceva spiritual concret". Filozofia marxistă consideră că o gîndire filozofică nu își poate îndeplini menirea decît dacă folosește ca surse ale activității sale de generalizare și abstractizare și, totodată, ca criterii de validare a ideilor sale, percepțiile și reprezentările generate în procesul practicii sociale, precum și noțiunile elaborate de științele fizice, biologice și sociale (noțiuni care sînt reflectări mediate ale practicii).

În concepția filozofiei marxiste, gîndirea filozofică are, deci, nevoie, pentru a putea explica în mod corect existența ca totalitate, de fundamentul obiectiv pe care îl constituie suma cunoștințelor esențiale acumulate de societate în cursul activității sale practice și științifice. Dar gîndirea filozofică are și o latură subiectivă, căci activitatea ei specifică — munca de elaborare a conceptelor (adică procesul de ab-

Scanned with OKEN Scanner

stractizare a percepţiilor şi reprezentărilor generate în cadrul practicii sociale, ca şi a noţiunilor ştiinţifice) — nu poate fi înfăptuită decît de conştiinţele individuale. Momentul subiectiv al gîndirii filozofice ar consta, deci, în suma actelor individuale de reflecţie filozofică, acte prin care realitatea obiectivă (aşa cum aceasta este deja însuşită de către societate la nivelul practicii şi al ştiinţelor particulare) este „transpusă" în structuri conceptuale specifice, distincte. Gîndirea marxistă subliniază faptul că subiectul creator de filozofie nu poate fi niciodată o conştiinţă absolut „egolatră", absolut „singulară", liberă de determinările mediului social în care trăieşte. Fără îndoială, el poate încerca să se desprindă cît mai mult cu putinţă de cercul acestor determinări (determinări care i se oferă sub forma cunoştinţelor practice şi ştiinţifice) şi poate reuşi chiar să se construiască pe sine, într-o măsură decisivă, în acest sens, ajungînd să interpreteze lumea în funcţie de sentimentele, intuiţiile şi aprecierile sale individuale, singulare, dar chiar şi în acest caz el nu se află cu totul deasupra socialului, opţiunea sa originară pentru o anumită atitudine filozofică faţă de existenţă (refuzul de a valorifica cunoştinţele practice şi ştiinţifice pe care societatea le-a tezaurizat în cursul istoriei sale) fiind un efect, într-o proporţie mai mare sau mai mică, şi al relaţiilor pe care le-a stabilit cu societatea în activitatea sa cotidiană, zilnică, obişnuită. O conştiinţă filozofică egolatră în esenţa ei nu va putea, însă, niciodată să ne dea informaţii adevărate despre legităţile interne ale naturii şi societăţii, consumîndu-se în actul steril de elaborare a unor simple presupoziţii.

Gîndirea marxistă defineşte, deci, actul autentic de reflecţie filozofică drept un proces compus din două momente — momentul subiectiv şi momentul obiectiv, sau, mai exact spus, ca un proces în cursul căruia subiectul interiorizează determinaţiile cîm-

Scanned with OKEN Scanner

pului obiectual în care trăiește și le reproduce prin mijlocirea abstracțiunilor.

Ea demonstrează, cu propria ei istorie, cu propria ei existență, că numai încorporînd și absorbind, în conținutul lor, rețeaua complexă a determinațiilor obiective (date ca percepții și reprezentări generate în cadrul practicii sau ca noțiuni științifice), abstracțiunile filozofice se pot constitui ca abstracțiuni adevărate, ca abstracțiuni capabile să oglindească legitățile interne ale naturii și societății. Cunoștințele pe care ni le oferă filozofia materialist-dialectică se structurează, deci, ca și concepte concrete. Aceste cunoștințe nu sînt, însă, numai concepte concrete, ci și concepte dialectice, deci concepte ale căror determinații concrete se află în continuă reformulare și restructurare (aceste determinații concrete, aflate în continuă devenire, prefacere, transformare, sînt alcătuite din percepțiile și reprezentările în care se obiectivează practica, precum și din noțiunile în care se exprimă știința).

Conceptul concret și dialectic fundamental al filozofiei materialist-dialectice este conceptul de materie. Din întreg sistemul de concepte al gîndirii materialist-dialectice, acest concept este, în același timp, cel mai general, mai abstract (întrucît el denumește atributul universal al existenței în totalitatea ei, faptul că ea se manifestă ca realitate obiectivă, ca realitate care se autocreează, ca realitate sensibilă suficientă sieși, nederivată, deci, din nici un principiu spiritual) și cel mai particular, mai concret (întrucît el trimite, subiacent, la diversitatea calitativă infinită a formelor prin care realitatea obiectivă se pune pe sine ca realitate obiectivă). Conceptul (concret și dialectic) de materie definește esența însăși a existenței. Prin intermediul lui, filozofia materialist-dialectică exprimă adevărul fundamental (concret și dialectic) despre existență, ade-

Scanned with OKEN Scanner

văr pe care practica l-a confirmat și îl confirmă în permanență.

Gîndirea nietzscheană suprimă momentul obiectiv al actului de reflecție filozofică, în care gîndirea marxistă vede una din condițiile fundamentale ale structurării lui ca veritabil act de reflecție filozofică, dezvoltîndu-se numai în perspectiva pe care i-o poate oferi momentul lui subiectiv. Fără îndoială, și filozofia nietzscheană vizează să-și aproprie determinațiile realității exterioare, dar ea refuză să le asimileze ca determinații obiective (deci, așa cum sînt ele reflectate în activitatea practică și în activitatea științifică), dizolvîndu-le, finalmente, în plasma atitudinilor, sentimentelor și aprecierilor strict subiective. Procedînd în acest mod, ea își anulează posibilitatea de a exprima adevăruri despre existență, rămînînd doar în posesia aceleia de a construi un discurs care dezvoltă presupoziții, ipoteze, în legătură cu fundamentele ei. Trebuie să recunoaștem, însă, că filozofia nietzscheană nici nu urmărește să ne dea informații adevărate despre natură și societate, considerînd că așa ceva este din principiu imposibil: așa-numitul act de cunoaștere — susține ea — n-ar fi decît un simplu act de producere a unor mituri, a unor ficțiuni.

Conceptele filozofice ale lui Nietzsche sînt, prin urmare, așa cum și le dorește, de fapt, însuși autorul, simple mituri, simple ficțiuni. De remarcat că conceptele filozofiei nietzscheene au și ele un anumit conținut concret; dar concretivitatea lor e de natură strict subiectivă: în ea se exprimă doar trăirile personaliste ale subiectului gînditor; aceste trăiri nimicesc adevărul obiectiv al determinațiilor lumii exterioare și pun bazele reproducerii lor „fictive", „imaginare". Să mai spunem, în sfîrșit, că aceste concepte-imagini, aceste concepte-ficțiuni sînt concepte metafizice, sînt concepte imuabile, fixe, incapabile de devenire.

Scanned with OKEN Scanner

Este ceva absolut firesc ca o filozofie care refuză să valorifice cunoștințele pe care le-au tezaurizat practica socială și științele să facă afirmația că principiul generator al existenței ca totalitate este un principiu, în esența lui, de natură spirituală (idee neconfirmată de practica socială și teoriile științifice). Consecventă cu sine însăși, filozofia nietzscheană recunoaște, însă, că o astfel de idee nu e mai mult decît o simplă presupoziție . . .

Gîndirea marxistă are, în fine, o optică diferită de optica gîndirii nietzscheene și asupra uneia din principalele funcții pe care le poate îndeplini filozofia, funcția de transformare a realului. Așa cum am arătat, filozofia marxistă pleacă de la principiul întrebuințării practicii și a științelor ca surse și criterii de validare ale conceptelor, judecăților și raționamentelor sale. În această procedură trebuie să căutăm, în ultimă analiză, explicația remarcabilei sale capacități de dominare și transformare a realului. Spre deosebire de filozofia materialist-dialectică, filozofia nietzscheană respinge ideea de valorificare a cunoștințelor acumulate în practica socială și în procesul de dezvoltare a științelor și optează pentru elaborarea unei viziuni despre lume și societate din perspectiva trăirilor, atitudinilor și concepțiilor unei conștiințe filozofice egolatre, închisă în cercul determinărilor sale individuale. De aici și imposibilitatea ei de a domina și transforma realul. Dar nu numai filozofia nietzscheană, ci oricare filozofie de tip metafizic este, în această privință, sortită neîmplinirii. Marxismul, în schimb, și-a confirmat și își confirmă în permanență capacitatea de a interveni efectiv în opera de transformare și restructurare a lumii.

Scanned with OKEN Scanner

[1] Exemplificîndu-se cu faptul că ideologia nazistă l-a introdus pe Nietzsche în rîndul principalilor săi precursori, ni s-ar putea obiecta că ultimele noastre afirmaţii sînt neadevărate. La o astfel de obiecţie s-ar putea replica făcînd aceste precizări: 1) Nazismul nu a înţeles spiritul autentic al gîndirii lui Nietzsche; el nu a preluat de la ea decît idei de importanţă secundară, dar şi pe acestea într-o manieră vulgarizatoare, falsificatoare şi 2) Dincolo de aparenţele lui active, transformatoare, nazismul nu este decît o mişcare socio-politică conservatoare, reacţionară şi, în consecinţă, susţinînd — prin absurd — că nietzscheanismul a alimentat în mod real ideologia nazistă, nu s-ar afirma decît incapacitatea principială a acestei gîndiri (a nietzscheanismului) de a genera schimbări, transformări, evoluţii în perimetrul relaţiilor sociale şi al concepţiilor morale ale societăţii.

[2] Marx, Karl, *Teze despre Feuerbach*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 5.

[3] De remarcat că fundamentul natural al acesteia din urmă îi determină pe Marx şi Engels să o definească cu expresia de „istorie naturală" (Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Ideologia germană*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 3, ed. cit., p. 44).

[4] Engels, Friedrich, *Dialectica naturii*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 528.

[5] Marx, Karl, *Teze despre Feuerbach*, ed. cit., p. 5.

[6] *Ibidem.*

[7] *Idem, Introducere*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 675.

Scanned with OKEN Scanner

[8] Lenin, Vladimir Ilici, *Opere*, vol. 32, București, Editura pentru literatură politică, 1956, p. 79.

Lenin preia, de fapt, această idee — așa cum el însuși recunoaște — de la Hegel prin intermediul lui Plehanov.

[9] Engels, Friedrich, *Dialectica naturii*, ed. cit., p. 533 și 551.

[10] *Ibidem*, p. 549.

[11] Lenin, Vladimir Ilici, *Caiete filozofice*, în Lenin, Vladimir Ilici, *Opere*, vol. 38, București, Editura politică, 1959, p. 201.

[12] *Ibidem*, p. 251.

[13] Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 23.

[14] Lenin, Vladimir Ilici, *Opere*, vol. 38, București, Editura politică, 1959, p. 365.

[15] Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, ed. cit., pp. 23—24, 514 și 518.

[16] Marx, Karl, *Introducere*, ed. cit., p. 675.

[17] Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 85.

[18] *Ibidem*, p. 43.

[19] *Idem*, *Dialectica naturii*, ed. cit., p. 533.

[20] Lenin, Vladimir Ilici, *Materialism și empiriocriticism*, București, Editura politică, 1959, p. 254.

[21] Engels, Friedrich, *Dialectica naturii*, ed. cit., p. 550.

[22] Ideea potrivit căreia materia este independentă de conștiință nu trebuie însă, absolutizată sau, mai bine zis, nu trebuie transformată într-un principiu dogmatic. Există unele configurații materiale (în special cele din domeniul microcosmosului) despre care trebuie să spunem că nu sînt absolut independente de conștiință, ci numai *relativ* independente de ea. Aceste configurații își sînt, întocmai ca și configurațiile absolut independente de conștiință, propriile lor cauze finale, dar spre deosebire de cele din urmă, ele nu pot fi receptate direct de conștiința noastră și izolate de ea în ele însele; noi ni le putem apropria numai indirect, surprinzînd proiecțiile lor (Born, Max, *Fizica în concepția generației mele*, Editura științifică, 1969, p. 198),

Scanned with OKEN Scanner

de unde și împrejurarea că imaginea lor globală poate fi constituită sau, dacă se preferă, reconstituită numai în mintea, numai în conștiința noastră. Din această evidentă imposibilitate a lor de a se prezenta în fața conștiinței în concreteţea determinațiilor lor și de a se constitui în fața ei ca structuri concrete globale, deci din imposibilitatea lor de a se reflecta direct în conștiință, rezultă și nota de *relativitate* a ființării lor independente de ea.

[23] Einstein, Albert, Infeld, Leopold, *Evoluția fizicii*, București, Editura tehnică, 1957, p. 193.

[24] *Ibidem*, p. 196.

[25] Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 58.

[26] *Ibidem.*

[27] *Idem, Dialectica naturii*, ed. cit., p. 344 și 549.

[28] Bloch, Ernst, *Processus et structure*, în *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris — La Haye, Mouton, 1965, p. 216.

[29] Piaget, Jean, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 6.

[30] Bloch, Ernst, *Op. cit.*, p. 218.

[31] Meliuhin, S. T., *Problema finitului și infinitului*, București, Editura politică, 1961, p. 163.

[32] Engels, Friedrich, *Dialectica naturii*, ed. cit., p. 367 și Lenin, Vladimir Ilici, *Caiete filozofice*, ed. cit., p. 217 și 221.

[33] Engels, Friedrich, *Dialectica naturii*, ed. cit., p. 535.

[34] *Ibidem*, p. 529.

[35] Einstein, Albert, *Teoria relativității*, București, Editura tehnică, 1957, p. 41.

[36] *Ibidem*, p. 42.

[37] *Ibidem.*

[38] După cum se știe, științele moderne ne impun să vorbim nu numai de existența unui timp real, ci și de aceea a unui timp ideal (matematic). Să adăugăm că ele ne impun să vorbim, totodată, nu numai de prezența unui spațiu real, dar și de aceea a unui spațiu ideal (abstract, matematic).

[39] Fenomenul de ireversibilitate a timpului real primește un aspect extrem de interesant în cazul sistemelor termo-

Scanned with OKEN Scanner

dinamice macroscopice care ne înconjoară, ca și în acela al sistemelor biologice. Sistemele termodinamice macroscopice (care sînt sisteme „închise") trec ireversibil de la o stare mai puțin probabilă la o stare mai probabilă, de la o stare mai ordonată la o stare mai puțin ordonată. Cu alte cuvinte, transformarea lor este însoțită de fenomenul de creștere a entropiei (entropia este definită de obicei ca măsura gradului de dezordine al unui sistem termodinamic). Devenirea sistemelor termodinamice macroscopice se produce, deci, în direcția creșterii progresive a gradului lor de dezordine, în direcția creșterii progresive a entropiei lor. În cazul sistemelor biologice, ireversibilitatea primește un alt conținut. Devenirea succesivă a diverselor lor stări calitative nu mai este însoțită de apariția fenomenului de entropie, ci de aceea a fenomenului de negentropie, de progresivă augmentare a ordinii și a rezistenței în fața asaltului pe care-l dezlănțuie periodic dezordinea. Ireversibilitatea timpului sistemelor biologice urmează, deci, linia creșterii treptate a factorului ordine. (Nu e mai puțin adevărat, însă, că mărirea negentropiei — fenomen care caracterizează, cum spuneam, schimbările desfășurate la nivelul sistemelor biologice — nu se face decît cu prețul măririi entropiei sistemelor fizice care înconjoară cîmpul biologic al existenței.)

[40] Cornforth, Maurice, *Dialekticeskii materializm*, Moskva, Izdatelistvo Inostrannoŭ literaturî, 1957, p. 315.

[41] Marx, Karl, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 556.

[42] *Ibidem.*

[43] Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Ideologia germană*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 31.

[44] *Ibidem.*

[45] Engels, Friedrich, *Dialectica naturii*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, București, 1964, p. 471.

Scanned with OKEN Scanner

[46] Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 31.

[47] Collingwood, R. G., *Principles of Art*, Oxford, Clarendon Press, 1938, p. 223.

[48] *Ibidem*, pp. 209, 216, 217, 223.

[49] Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 29.

[50] *Ibidem*, p. 28.

[51] Marx, Karl, *Contribuții la critica economiei politice — Prefață*, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 9.

[52] Smirnov, V. A., *Nivelele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în *Logica științei*, București, Editura politică, 1970, p. 62.

[53] *Ibidem*.

[54] Piaget, Jean, *Psihologia inteligenței*, București, Editura științifică, 1965, p. 195.

[55] *Ibidem*, p. 191.

[56] *Ibidem*, p. 195.

[57] Idem, *Epistemologia genetică*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p. 78.

[58] *Ibidem*, p. 9 și 98.

[59] Smirnov, V. A., *Art. cit.*, p. 71.

[60] Hempel, Carl G., *Teoriile și explicația teoretică*, în *Logica științei*, București, Editura politică, 1970, p. 156.

[61] *Ibidem*, p. 164.

[62] *Ibidem*, p. 165.

[63] Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 85.

[64] *Ibidem*, p. 92.

[65] *Ibidem*, p. 93.

[66] *Ibidem*.

[67] *Ibidem*.

[68] *Ibidem*.

[69] Vezi în acest sens și Garaudy, Roger, *Marxismul secolului XX*, București, Editura politică, 1969, p. 102 și urm.

[70] Marx, Karl, *Capitalul*, tom. I, în Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 496.

Scanned with OKEN Scanner

[71] *Idem, Manuscrise economico-filozofice din 1844*, ed. cit., p. 556.

[72] *Ibidem.*

[73] *Ibidem*, p. 579.

[74] Garaudy, Roger, *Marxismul secolului XX*, Bucureşti, Editura politică, 1969, p. 184.

[75] Lukács, Georg, *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2. Halbband, în *Georg Lukács Werke*, vol. 12, Neuwied am Rhein, Berlin-Spandau, Hermann Luchterhand Verlag, 1963, p. 326.

[76] *Idem, Die Eigenart des Ästhetischen*, 1. Halbband, în *Georg Lukács Werke*, vol. 11, Neuwied am Rhein, Berlin-Spandau, Hermann Luchterhand Verlag, 1963, p. 788.

Scanned with OKEN Scanner

A. Scrierile lui Nietzsche

Nietzsche's Werke, Band I—XX, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1903—1926.

B. Scrieri despre Nietzsche

1. Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 vol., Paris, 1958.
2. Bataille, G., *Sur Nietzsche*, Paris, 1945.
3. Bertram, E., *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Berlin, 1919.
4. Bindschedler, M., *Nietzsche und die poetische Lüge*, Basel, 1954.
5. Biser, E., *Gott ist tot, Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*, München, 1962.
6. Blaga, L., *Nietzsche*, în *Fenomenul originar*, București, /f.a./.
7. Camus, A., *Nietzsche et le nihilisme*, în *L'homme révolté*, Paris, 1951.
8. Cardone, D. A., *Il problema sovrumano*, Firenze, 1936.
9. Chestov, L., *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, 1949.
10. Cresson, A., *Nietzsche*, Paris, 1953.
11. Dekara, H., *Die Metaphysik in Nietzsches Zarathustra*, Diss., Wien, 1937.
12. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962.
13. Del-Negro, W., *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches*, München, 1923.

Scanned with OKEN Scanner

14. Deussen, P., *Errinerungen an Friedrich Nietzsches*, Leipzig, 1901.
15. Emge, C. A., *Der „umgedrehte Platonismus" Anregungen Nietzsches zur Situationphilosophie*, Wiesbaden, 1952.
16. Fink, E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960.
17. Gaède, E., *Nietzsche et Valèry, essai sur la comedie de l'esprit*, Paris, 1962.
18. Garnier, P., *Nietzsche*, Paris, 1957.
19. Gaultier, J. de, *Nietzsche*, Paris, 1927.
20. Giesz, L., *Nietzsche, Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart, 1950.
21. Granier, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966.
22. Heftrich, E., *Nietzsches Philosophie, Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt am Main, 1962.
23. Heidegger, M., *Nietzsche*, Band I—II, Pfullingen, 1961.
24. Heintel, E., *Nietzsches System in seinen Grundbegriffen*, Leipzig, 1939.
25. Idem, *Wirklichkeit, Wahrheit und Wert bei Nietzsche*, Diss., Wien, 1935.
26. Höffding, H., *Friedrich Nietzsche*, in *Philosophes contemporains*, Paris, 1907.
27. Jaspers, K., *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1950.
28. Idem, *Nietzsche und das Christentum*, Den Haag, 1962.
29. Kaufmann, W., *Nietzsche*, New York, 1956.
30. Kerkhoff, M. H., *Physik und Metaphysik, Untersuchungen zur Herkunft der Auseinandersetzung zwischen dionysischen und christlichen Lebensideal auf Grund der Wiederkehr archaischmythischer Wertungen im Denken Friedrich Nietzsches*, München, 1963.
31. Klages, L., *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig, 1926.
32. Kluge, H., *Die Bildungsidee in den Schriften des jungen Nietzsche*, Diss., Frankfurt am Main, 1955.

Scanned with OKEN Scanner

33. Löwith, K., *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1956.
34. Lukács, G., *Friedrich Nietzsche*, Berlin, 1957.
35. Mann, T., *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin, 1948.
36. Mittasch, A., *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart, 1952.
37. Morgan, G. A., *What Nietzsche Means*, New York, 1941.
38. Noel, K., *Nietzsche und die Romantik*, Jena, 1905.
39. Noll, B., *Das Wesen von Friedrich Nietzsches Idealismus*, Köln, 1940.
40. Idem, *Zeitalter der Feste, Nietzsches Idee einer Weltkultur der Zukunft*, Bonn, 1947.
41. Orestano, F., *Le idee fondamentali di Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*, Palermo, 1903.
42. Paci, E., *Friedrich Nietzsche*, Milano, 1940.
43. Pfeil, H., *Friedrich Nietzsche und die Religion*, Regensburg, 1948.
44. Podach, E., *Ein Blick in die Notizbücher Nietzsches, Ewige Wiederkunft, Wille zur Macht, Ariadne*, Heidelberg, 1963.
45. Rădulescu-Motru, C., *Nietzsche*, București, 1921.
46. Roeschl, H., *Nietzsche, poète de la solitude*, Paris, 1960.
47. Schlaf, J., *Über Ressentiment und moralischen Werturteil*, Leipzig, 1912.
48. Schlechta, K., *Le cas Nietzsche*, Paris, 1960.
49. Schoeck, H., *Nietzsches Philosophie des „Menschlich-Allzumenschlichen", Kritische Darstellung der Aphorismen-Welt der mittleren Schaffenszeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes*, Tübingen, 1948.
50. Schröder, E. C., *Die Selbstaufhebung der Moral im Vollendungsstadium der Metaphysik bei Nietzsche*, Diss., Köln, 1954.
51. Schulte, G., *Das Verhältnis von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches*, Diss., Köln, 1964.
52. Seillière, E., *Apollo oder Dionysos? Kritische Studie über Friedrich Nietzsche*, Berlin, 1906.

Scanned with OKEN Scanner

64. Sartre, J. P., *L'être et le néant*, Paris, 1948.
65. Idem, *L'immaginaire*, Paris, 1963.
66. Scheler, M., *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, 1925.
67. Schelling, F. W. J., *Philosophie der Kunst*, în *Sämmtliche Werke*, Band V, Stuttgart und Augsburg, 1859.
68. Idem, *Philosophie der Mythologie*, în *Sämmtliche Werke*, Band II, Stuttgart und Augsburg, 1857.
69. Schiller, F., *Briefe über die ästhetische Erziehung*, în *Schillers Werke*, Band VIII, Leipzig und Wien, /f.a./.
70. Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I—II, în *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke*, Band II—III, Leipzig, 1877.
71. Simmel, G., *Lebensanschaung*, München und Leipzig, 1918.
72. Idem, *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911.
73. Smirnov, V. A., *Nivelele de cunoaştere şi etapele procesului cognitiv*, în *Logica ştiinţei*, Bucureşti, 1970.
74. Spranger, E., *Kultur und Erziehung*, 1928.
75. Unamuno, M. de, *Le sentiment tragique de la vie*, Paris, 1965.
76. Untersteiner, M., *La fisiologia del mito*, Milano, 1946.
77. Idem, *Le origini della tragedia e del tragico*, Torino, 1955.
78. Vico, G., *Principi di una scienza nuova. D'intorno alla comme natura delle nazioni*, Milano, 1903.
79. Williams, R., *Culture and Society*, London, 1958.
80. Ziegler, L., *Das Wesen der Kultur*, Leipzig, 1903.

Scanned with OKEN Scanner

Quels sont les principaux objectifs que l'auteur se propose d'atteindre dans cet essai? Ils peuvent être brièvement définis comme suit: réaliser — de la perspective implicite et explicite de la pensée matérialiste-dialectique — la critique d'un grand philosophe idéaliste (Nietzsche) et de sa manière spécifique de penser (pensée mythique ou, plus exactement, pensée mythico-métaphysique). L'interprétation essaye d'éviter la lecture unilatérale et superficielle des textes nietzschéens, piège dans lequel sont tombés nombre de commentateurs. L'aspiration primordiale est de dégager les sens cachés de la pensée nietzschéenne, de reconstituer sa démarche implicite. Ainsi l'interprétation acquiert un caractère herméneutique. Encore est-il que l'auteur se garde bien de sombrer dans une nouvelle unilatéralité, et c'est pourquoi il ne manque pas de faire appel aussi à une autre forme de lecture, à savoir celle des significations explicites de la philosophie nietzschéenne. La méthode sur laquelle repose la présente recherche pourrait donc être définie comme le résultat de l'alliance de deux formes de lecture, dont l'une est dirigée vers la mise en relief des significations explicites de la pensée de Nietzsche, et l'autre vers la découverte de ses significations implicites. En d'autres termes, elle combine l'interprétation de type herméneutique avec celle de type positiviste. Comment s'explique néanmoins la nécessité impérieuse d'une telle synthèse méthodologique? La réalité — soutient l'auteur — est qu'au plan explicite du discours philosophique nietzschéen apparaissent et se développent de nombreuses spéculations contradictoires, fait qui impose la comparaison et la mise en relation de ses concepts avec les idées pouvant être extraites des zones du niveau implicite (idées „linéaires", non-contradictoires), en vue de dé-

Scanned with OKEN Scanner

cler les fondements théoriques qui assurent la cohérence du système de pensée nietzschéen en entier. Une telle méthode permettra également à l'auteur de déterminer, avec suffisamment de précision, ce qui est collatéral à la vision centrale de la philosophie nietzschéenne et de démontrer que tout ce qui entre dans cette sphère ne représente qu'une collection d'impuretés du langage affectif.

En analysant l'oeuvre de Nietzsche, l'interprète tente de surprendre sa forme interne, sa structure matricielle, le noyau idéatique originaire. La philosophie nietzschéenne est caractérisée comme une philosophie métaphysique de type mythique. Mais ce qui assure sa spécificité n'est pas autant l'aspect métaphysique que la configuration mythique. La conclusion qui découle de l'étude est celle que la vision mythique sur l'existence affecte l'essence même du contenu de la métaphysique nietzschéenne.

L'investigation attentive de la métaphysique de Nietzsche représente de la sorte un moment favorable non seulement pour la délimitation d'une attitude particulière, mais encore d'un type de pensée à caractère plus général, la pensée mythique. En formulant — sur la base des textes nietzschéens — un modèle théorique de cette forme de pensée, la recherche devient ou aspire à devenir une investigation typologique aussi.

Selon l'opinion de l'auteur, la philosophie de Nietzsche est donc une philosophie métaphysique de type mythique. Mais quels sont les principaux attributs de la philosophie nietzschéenne en sa qualité de philosophie métaphysique? L'auteur commence par affirmer que, tout comme la plupart des métaphysiques modernes, la métaphysique de Nietzsche est une métaphysique de l'immanence parce qu'elle fait résider le dernier principe des choses en elles et non en dehors d'elles. Selon la conception de Nietzsche, l'existence naturelle dans sa totalité (la nature, au sens le plus large du terme) n'est pas „posée", créée, déterminée par un principe surnaturel (par un Premier moteur ou par une Intelligence ordonnatrice, par exemple), mais est sa propre cause, son propre principe; elle se crée soi-même comme

Scanned with OKEN Scanner

un système de rapports entre contenus contraires ou, plus exactement, comme une totalité de systèmes de ce genre, qui se réitèrent à l'infini, en respectant avant tout leurs caractéristiques particulières. Dans la composition de chaque configuration entrent, en tant qu'éléments à déterminations contraires, des contenus matériels, sensibles, visibles et des contenus idéaux, suprasensibles, invisibles. Les déterminations suprasensibles constituent les principes actifs du système, les valeurs de force qui „attirent", tandis que les déterminations sensibles constituent ses principes passifs, les valeurs de force qui sont „attirées" ou, peut-être, en d'autres termes plus appropriés, les déterminations suprasensibles représentent les principes plus actifs du système, tandis que les déterminations sensibles sont ses principes moins actifs, du fait que ces dernières, même si elles ne possèdent pas la capacité d'attirer et d'assimiler, ne sont pourtant pas des structures absolument passives mais bien des structures douées d'une certaine excitabilité interne ou, autrement dit, des valeurs de force qui contiennent en elles le pouvoir de s'offrir aux composantes suprasensibles pour être assimilées et se laisser transformer par celles-ci. Chaque configuration naturelle se présente donc, dans la conception de Nietzsche, comme une unité constituée de déterminations sensibles et suprasensibles ou encore, si l'on préfère, de forces sensibles et suprasensibles, car les deux types de déterminations se développent en vertu d'un autodynamisme plus ou moins intense.

L'existence serait donc, dans son ensemble, l'expression du processus selon lequel un principe absolu, en tant qu'entité composée à la fois d'éléments sensibles et suprasensibles, s'autocrée à l'infini soi-même en des hypostases revêtant une série de configurations lesquelles apparaissent et disparaissent périodiquement et s'absorbent dans le flux d'une circularité éternelle.

L'auteur essaye ensuite de formuler autrement la conception de Nietzsche du principe métaphysique qui détermine la totalité de l'existence, en affirmant, par conséquent, que dans la vision du penseur allemand, ce principe (que

Scanned with OKEN Scanner

l'interprète, se servant de certaines idées implicites du texte nietzschéen, appelle le principe Zarathustrien) renferme deux composantes fondamentales: la volonté de puissance et l'éternel retour. La volonté de puissance en sa qualité d'entité constituée d'éléments contraires (matériaux et idéaux, sensibles et suprasensibles), représente le contenu, la substance, l'essence même du monde, tandis que l'éternel retour représente sa modalité ou „forme" d'existence dans le temps.

La volonté de puissance — soutient Nietzsche — ne demeure pas figée dans une éternelle identité abstraite avec soi-même, mais s'objective dans trois hypostases principales. Chacune de ces hypostases accomplit le rôle de substance génératrice d'une forme spécifique d'existence. N'étant pas encore parvenue à une configuration consciente de soi, la volonté de puissance détermine le système de fonctionnement de la nature, parvenue à une configuration consciente de soi et se manifestant comme pensée imaginative et conscience mythique, elle détermine les périodes mythiques de la vie de l'humanité et, enfin, atteignant le même plan du conscient mais se réalisant comme conscience dominée par l'activité de la pensée abstraite, elle détermine l'existence historique de l'humanité. Nietzsche attache une importance spéciale à l'interprétation des deux formes ou hypostases de la volonté de puissance dans la sphère de la vie humaine. Dans sa conception, la volonté de puissance exprimée comme pensée imaginative et conscience mythique, représente un phénomène dans le cadre duquel se réalisent une unification et une harmonisation des contraires (du „matériel" et de „l'idéal", du sensible et du suprasensible, de l'irrationnel, c'est-à-dire du sensoriel et de l'affectivité, avec le rationnel, avec la pensée), alors que la volonté de puissance exprimée comme conscience dominée par l'activité de la pensée abstraite, constitue un phénomène équivalent à un processus de lutte, de confrontation entre contraires (entre le „matériel" et l'„idéal", le sensible et le suprasensible, l'irrationnel et le rationnel), s'achevant par l'asservissement de l'un (le „matériel", le sensible, l'irrationnel) à

Scanned with OKEN Scanner

l'autre (la pensée, la logique). Dans sa première hypostase, la volonté de puissance apparaît comme une volonté de puissance pur, authentique, tandis que dans sa deuxième hypostase elle se présente comme une volonté de puissance dégradée, maculée, „fausse".

Tels seraient donc, selon la conception de l'auteur, les attributs les plus importants de la philosophie nietzschéenne en tant que philosophie métaphysique. Il précise néanmoins qu'il n'est pas suffisant de caractériser la philosophie nietzschéenne par le terme de philosophie métaphysique en raison de ce que seule l'expression de philosophie métaphysique de type mythique recouvre la totalité de ses principaux attributs. Définir avec le maximum d'exactitude possible la spéculation métaphysique nietzschéenne équivaut, en conséquence, à affirmer que son fil conducteur est la pensée mythique.

Quelles sont les principales conséquences pour la spéculation métaphysique nietzschéenne du fait que son fil conducteur est la vision mythique de l'existence, la pensée mythique? Une première conséquence est la compréhension du principe métaphysique de l'existence dans son ensemble comme une entité composée d'éléments contraires ou, en d'autres termes, de l'existence comme un tout composé de la somme de déterminations et de rapports contraires. Une deuxième conséquence est la possibilité d'imaginer le tracé temporel de la vie humaine en tant qu'un éternel retour de cycles composés de deux périodes temporelles: la période mythique et la période historique. Une troisième conséquence est la compréhension de la phase mythique de la vie de l'humanité comme phase où se produit la totalisation, l'équilibration et l'harmonisation des facteurs sensoriels, affectifs et intellectuels immanents à l'être humain, et la compréhension de la phase historique de sa vie en tant que phase où a lieu une confrontation violente entre les deux premiers facteurs et le dernier d'entre eux et où se produit l'événement de l'asservissement des deux facteurs mentionnés (la sensibilité et l'affectivité) par le troisième (la pensée abstraite, l'intellect). (A remarque que, dans la prolongation

Scanned with OKEN Scanner

de cette idée, Nietzsche passe à la définition de l'étape mythique de la vie de l'humanité en tant qu'étape supérieure du point de vue axiologique, et de l'étape historique de sa vie en tant qu'étape inférieur de ce point de vue.) La quatrième conséquence est l'interprétation de la culture par la mise en rapport de ses procès et formes avec les principes de la vision mythique de l'existence. La culture (soit l'ensemble des valeurs théoriques, morales, religieuses et artistiques) par laquelle s'exprime une conscience de type mythique (ou la volonté de puissance sous son hypostase de conscience mythique) est — selon Nietzsche — une culture supérieure, alors que la culture dans laquelle s'exprime la conscience dominée par l'activité de la pensée abstraite (ou la volonté de puissance en tant que conscience abstractisante, que conscience à l'intérieur de laquelle les éléments „suprasensibles", intellectuels, se développent excessivement aux dépens des composantes sensibles) est une culture inférieure. Les valeurs de la culture supérieure sont des mythes *authentiques* ou, en d'autres termes, des fictions (représentations imaginatives) qui totalisent des déterminations et des sens multiples: théoriques, moraux, religieux, esthétiques. On pourrait dire que la culture supérieure repose sur une seule valeur: le mythe (authentique) ou que ses valeurs sont les variations d'une même supervaleur: le mythe (authentique). Les valeurs de la culture inférieure constituent en revanche un ensemble de valeurs suprasensibles (abstraites), de fictions „fausses" (de représentations déterminées par une vision abstractisante de l'existence), de mythes dégradés. On pourrait dire que la culture inférieure repose une seule et même valeur: la valeur suprasensible, abstraite, intellectuelle, ou que ces valeurs sont les variations de la supervaleur qu'est le mythe dégradé (la représentation abstraite de l'existence). La cinquième conséquence est la structuration du discours nietzschéen entier autour d'idées-images, de concepts-images, de représentations du monde où le sens idéal se donne dans et comme une structure objectuelle, de représentations du monde qui contiennent à la fois des éléments sensibles et suprasensibles, de

Scanned with OKEN Scanner

représentations du monde qui sont les résultats des prestations combinées de la sensorialité, de l'affectivité et de la pensée.

Une autre perspective de cette étude est la perspective historique. La première question fondamentale à laquelle l'auteur se propose de fournir une réponse, en partant de ce point de vue, se rapporte à la place de la philosophie nietzschéenne dans le cadre de la pensée idéaliste moderne et contemporaine. On sait que certains commentateurs soutiennent soit que Nietzsche s'inscrit au nombre des „philosophes de la vie", soit qu'il apparaît comme un précurseur de l'existentialisme (athée). L'auteur ne nie pas que certains rapprochements de ce genre peuvent se faire, mais — à la différence d'autres interprètes — il estime qu'ils sont d'une importance secondaire. Selon lui, le philosophe allemand ne peut être caractérisé ni comme un représentant de la philosophie de la vie ni comme un précurseur de l'existentialisme (athée), sa pensée représentant, dans le cadre plus général de la philosophie idéaliste, une direction originale d'investigation. Il est hors de doute que la philosophie de Nietzsche aussi bien que la philosophie de la vie et l'existentialisme athée doivent être considérées comme des courants *métaphysiques* de pensée. Mais, alors que la philosophie de la vie et l'existentialisme athée positivent les énergies irrationnelles de l'être humain et leur accordent un statut de facteurs primordiaux de la connaissance humaine en général et de la connaissance philosophique en particulier, Nietzsche valorise les énergies de la conscience de type mythique et désigne celles-ci comme facteurs primordiaux de la connaissance humaine en général et de la conaissance philosophique en particulier.

La deuxième question fondamentale que l'auteur se pose, à partir d'une perspective historique, est celle-ci: quelle est, quelle doit être l'attitude d'un penseur marxiste envers la philosophie de Nietzsche? Il est hors de doute — montre-t-il — qu'il y a assez d'éléments positifs dans la manière dont Nietzsche pose les problèmes et dans la critique philosophique qu'il pratique. Un philosophe marxiste ne saurait ne

Scanned with OKEN Scanner

pas être d'accord avec la sévère critique du spiritualisme abstrait, de la métaphysique abstractisante, de la pensée intellectualiste-historisante. Il ne peu qu'accueillir avec sympathie son appel à la libération de l'homme de sous la tyrannie de toute rigueur transcendentaliste-abstractisante, à l'épanouissement et à la dynamisation de toutes ses énergies créatrices, à sa construction comme un tout harmonieux. Mais, dans le même temps, il ne saurait oublier que la philosophie nietzschéenne est, en dernière instance, affectée à tous ses niveaux (manière dont sont posés les problèmes, type du discours idéatique, solutions préconisées, etc.) par la vision mythique-métaphysique de l'existence. En sa qualité de penseur marxiste, l'auteur de cette étude ne saurait partager ni son caractère métaphysique, ni sa dimension antihistorique, ni son subjectivisme gnoséologique. La principale carence, la principale lacune de cette philosophie lui semble résider dans la suppression de ce qu'il appelle le moment objectif de l'acte de réflexion philosophique. Ce qui revient à dire que dans l'élaboration de son discours philosophique Nietzsche renonce à faire appel à la pratique et aux sciences en tant que sources et critères de validation de ses concepts, jugements et raisonnements, il renonce à la possibilité de s'approprier les déterminations du monde extérieur comme déterminations *objectives*, donc comme déterminations données sous forme de perceptions et de représentations engendrées dans les cadres de la pratique ou de notions scientifiques. Nietzsche ne conserve que le moment subjectif de l'acte de réflexion philosophique, en dissolvant en fin de compte le contenu de la réalité extérieure dans le plasme des attitudes, sentiments et appréciations strictement subjectifs. Les expériences subjectives, personnelles du sujet pensant anéantissent la vérité objective des déterminations du monde extérieur et jettent les bases de leur reproduction „fictive", „imaginaire". La philosophie de Nietzsche ne nous offre pas des vérités proprement dites sur l'existence; elle se borne à nous fournir des présomptions et des hypothèses rattachées à ses fondements, à élaborer des mythes ou des fictions. La pensée de Nietz-

Scanned with OKEN Scanner

sche devient, en dernière analyse, une utopie idéalisante. Et n'est-il pas du devoir d'un philosophe marxiste de soumettre cette utopie à une critique radicale?

Selon l'auteur, la philosophie marxiste ne peut donc pas emprunter, dans le but de se développer et de se perfectionner, des concepts théoriques fondamentaux appartenant au corpus d'idées de la métaphysique nietzschéenne ou de tout autre type de métaphysique. Il soutient que l'activité se proposant de reélaborer, restructurer et de rendre plus complexe la pensée matérialiste-dialectique doit avoir pour point de départ son système spécifique de concepts. L'essai s'achève sur la tentative de l'auteur de donner à la philosophie nietzschéenne une réplique théorique de l'intérieur de la pensée matérialiste-dialectique, par l'élaboration d'un modèle de cette pensée à la lumière des suggestions et des perspectives que lui offre la spiritualité contemporaine.

(Traduction de I. Niculiță)

Scanned with OKEN Scanner

ABSTRACT

The underlying purpose of this essay is to make a critical examination of the mythico-metaphysical philosophy of Friedrich Nietzsche from the implicit and explicit standpoint of materialist-dialectical thinking. The interpretation of the author has striven to rise above the onesided and superficial reading of Nietzsche's philosophic texts, which has been the unfortunate lot of many of his commentators. In order to attain this goal, two basic modes of reading have been adopted: (1) the attempt to discover the implicit meanings, and (2) the attempt to explore the explicit meanings of Nietzsche's philosophy, or, put differently, the author's method is the result of a combination of hermeneutic and positivist approaches. Why such a methodological synthesis? The reason — the author states — is that the explicit level of Nietzsche's philosophic discourse contains many contradictory speculations so that its concepts must be compared and related to the ideas that can be extracted from the zones of implicit level (non-contradictory, „linear", ideas) in order to discover the theoretical grounds for the internal coherence of Nietzsche's philosophic system. Such a method may account for a fairly precise determination of what is collateral to the central vision of nietzschean philosophy as well as demonstrate that everything that belongs to this sphere is the impure débris of affective language.

The interpretation aims at discovering the internal form, matrix-structure, ideatic nucleus of Nietzsche's philosophy. This philosophy is characterized as a metaphysical philosophy of a mythical type. What renders its specificity, however, is less the metaphysical aspect than its mythical configuration. The conclusion of this essay is that the mythical

Scanned with OKEN Scanner

vision upon existence leaves its stamp on the very essence of Nietzsche's metaphysics.

Thus, the close analysis of Nietzsche's metaphysics allows for the delimitation of not only a particular attitude, but also of a more general type of thinking, namely, mythical thinking. On the basis of nietzschean texts, a theoretical model of this form of thinking is being produced and thereby the essay is also a typological investigation.

In the author's opinion, Nietzsche's philosophy is basically a metaphysical philosophy of a mythical type. In fact, what are its main attributes as a metaphysical philosophy? The author believes that the metaphysics of Nietzsche is, like most modern metaphysical systems, one of immanence because it makes the last principle of things reside inside and not outside them. According to Nietzsche, natural existence in its totality (nature in the wide sense of the word) is not „posed", created, determined by a supranatural principle (a Prime Mover or an ordering Intelligence), but it is its own cause, its own principle: it creates itself as a system of relationships between contrary contents or, more exactly, as a totality of systems of the kind, which reiterate themselves *ad infinitum*, observing their particular characteristics. Into the structure of each natural configuration enter the material, sensible, visible contents and the ideal, suprasensible, invisible contents, as elements with contrary determinations. The suprasensible determinations make up the active principles of the system, the power values that „attract", while the sensible determinations stand for its passive principles, the power values that are „attracted" or, more precisely, the suprasensible determinations represent the more active principles of the system, while the sensible determinations its less active principles, because the latter are not, in fact, absolutely passive structures, even if they cannot attract and assimilate; they are material structures that possess a certain internal excitability or, in other terms, power values that can yield to the suprasensible components in order to be assimilated and manipulated. Each natural configuration is, in Nietzsche's conception, a unity

Scanned with OKEN Scanner

of sensible and suprasensible determinations or sensible and suprasensible forces, as both types of determinations are developing by virtue of a more or less intense auto-dynamism.

Consequently, existence can be said to be the expression of a process by which an absolute principle that is apprehended as an entity made up of both sensible and suprasensible elements creates itself time and again, hypostatizing itself in a series of configurations which appear and disappear periodically being absorbed into the flux of eternal circularity.

On the other hand, the author gives a personal interpretation to Nietzsche's conception on the metaphysical principle that determines the totality of existence: he believes that, according to Nietzsche, this principle (the author calls it the Zarathustrian principle on account of implicit ideas) comprises two fundamental components: the will to power and the eternal recurrence. The will to power, as an entity of contrary elements (material and ideal, sensible and suprasensible) stands for the content, substance, essence of the world, while the eternal recurrence represents its modality or „form" of being in time.

The will to power — Nietzsche says — does not stay „stuck" in an eternally abstract identity with itself; it objectifies itself in three main hypostases. Each hypostasis plays the role of substance generating a specific form of existence. As a configuration still unconscious of itself, the will to power determines nature's system of functioning; reaching a configuration that is conscious of itself and which manifests itself as imaginative thinking and mythical consciousness, it determines the mythical stages in the life of mankind; and lastly, reaching the same level of the conscious, but realizing itself as a consciousness dominated by the activity of abstract thought, it determines the historical existence of mankind. Nietzsche gives a special attention to the interpretation of the two forms in which the will to power hypostatizes itself in the sphere of human life. In his conception, the will to power that expresses itself

Scanned with OKEN Scanner

as imaginative thinking and mythical consciousness represents an activity that unifies and harmonizes the contrary elements („material" vs. „ideal", sensible vs. suprasensible, irrational, that is, sensitivity and affectivity, vs. rational, thought), while the will to power as a consciousness dominated by the activity of abstract thought carries on a „war" between the contrary elements („material" vs. „ideal", sensible vs. suprasensible, irrational vs. rational) which ends with the victory of the one (thought, logic) over the other („material", sensible, irrational) and its subsequent subjugation. In its first hypostasis, the will to power appears pure, authentic, while in its second hypostasis, it appears degraded, defiled, „false".

In the author's opinion, these are the main attributes of Nietzsche's philosophy as a metaphysical philosophy. He adds that such a description will not do only because the very term that includes the totality of its main attributes is *a metaphysical philosophy of a mythical type*. To define nietzschean metaphysical speculation in the best possible way means to acknowledge the controlling position of mythical thinking.

The main consequences are as follows: (1) The metaphysical principle of existence is comprehended as an entity of contrary elements or, in other terms, existence is comprehended as a whole subsuming contrary determinations and relationships.

(2) The temporal flow of human life can be interpreted as an eternal recurrence of cycles that contain two stages: mythical and historical.

(3) The mythical stage in the life of mankind can be interpreted as a totalization, equilibration, harmonization of sensorial, affective and intellectual factors, while the historical stage as a violent confrontation between the first two factors and the last resulting in the subjugation of sensibility and affectivity by abstract thought or intellect. (It is worth noticing that Nietzsche turns this idea into an axiological interpretation: the mythical stage in the life

Scanned with OKEN Scanner

of mankind is superior, while the historical stage is inferior.)

(4) Culture is interpreted by relating its forms and processes to the principles of mythical vision. The culture (the system of theoretical, moral, religious, and artistic values) that elicits a consciousness of a mythical type (the will to power is hypostasized as a mythical consciousness) is, according to Nietzsche, a superior culture, whereas the culture that reveals a consciousness dominated by the activity of abstract thought (the will to power is posed as an abstractisizing consciousness within which the „suprasensible", intellectual elements are developing excessively to the detriment of sensible components) is an inferior culture. The values of superior culture are genuine *(authentic)* myths or, in other terms, fictions (imaginative representations) that take on multiple, i.e. theoretical, moral, religious, aesthetic, senses and determinations. It could be said that one single value — the authentic myth — determines a superior culture or that its values are variations of one and the same supravalue: the authentic myth. The values of an inferior culture are, on the other hand, suprasensible (abstract), „false" fictions (representations determined by an abstractisizing view upon existence), degraded myths. Similarly, it could be said that one and the same suprasensible, abstract, intellectual value controls the values of inferior culture, which are, in fact, variations of the degraded myth (the abstract representation of existence).

(5) The nietzschean discourse is structured around image-ideas, image-concepts, representations of the world, in which the ideal sense is given in and as an objective structure; they contain both sensible and suprasensible elements as they are the result of the combined activity of sensitivity, affectivity and thought.

This essay has also a historical perspective. The first fundamental question raised by it refers to the place of Nietzsche's philosophy in the context of contemporary idealist and modern thought. It is a well-known fact that some commentators believe Nietzsche to be among the philoso-

Scanned with OKEN Scanner

phers of life, while others regard him as a forerunner of atheistic existentialism. The author of this essay does not deny that such intimations may be fairly accurate, but, unlike other interpreters, he regards the matter beside the point. Nevertheless, he believes that Nietzsche is neither a representative of the philosophy of life nor a precursor of atheistic existentialism: in the larger field of idealist philosophy, Nietzsche's philosophic system reprezents, in fact, an original trend of investigation. Obviously, nietzschean philosophy as well as philosophy of life and atheistic existentialism must be regarded as metaphysical currents of thought. But while atheistic existentialism and philosophy of life posit the irrational energies of human being and regard them as primordial factors of human knowledge in general and philosophic knowledge in particular, Nietzsche valorizes the energies of mythical consciousness and regards them as primordial factors of human knowledge in general and philosophic knowledge in particular.

The second fundamental question raised by the historical perspective is this: what is or what can be the position of a Marxist thinker toward Nietzsche's philosophy? The author of this essay shows that there are, undoubtedly, many positive elements in Nietzsche's philosophic criticism. A Marxist thinker cannot but agree with his severe criticism of abstract spiritualism, abstractisizing metaphysics, intellectual-historicizing thought. He cannot but sympathize with Nietzsche's efforts to free man of the tyranny of transcendental-abstractisizing constraints, with his appeal for a free play of man's creative energies, which can turn him into a harmonious totality. But he cannot forget, however, that the philosophy of Nietzsche is, in the last analysis, severely affected on its levels — posing of problems, type of ideatic discourse, solutions given —, by a fundamentally mythico-metaphysical vision upon existence. As a Marxist thinker, the author of this essay must refute its metaphysical character, anti-historical dimension, and gnoseological subjectivism. The author believes that the main deficiency

Scanned with OKEN Scanner

of Nietzsche's philosophy lies in the suppression of what he calls the objective moment of the act of philosophic reflexion. This means that, in elaborating his philosophic discourse, Nietzsche rejected practice and sciences as sources and criteria by which his concepts, judgements, and reasonings could to be validated. He gave up the possibility of appropriating the determinations of external world as *objective* determinations, that is as determinations under the form of perceptions and representations that are generated by practice or under the form of scientific notions. Nietzsche retains only the subjective moment of the act of philosophic reflexion and thus he finally dissolves the content of external reality into the plasma of attitudes, feelings and highly subjective appreciations.

The personalist experiences of the thinking self destroy the objective truth of the determinations of external world and thereby lay the basis for their „fictive", „imaginary" reproduction. The philosophy of Nietzsche does not formulate actual truths about existence; it only provides presuppositions and hypotheses regarding its fundamentals; it only elaborates myths and fictions.

Nietzsche's philosophy turns out to be an idealizing utopia and is it not the duty of a Marxist philosopher to subject it to a radical critical examination?

In the author's opinion, Marxist philosophy cannot borrow fundamental theoretical concepts from the *corpus* of ideas of Nietzsche's metaphysics nor from any other type of metaphysics in order to develop and perfect its own method. The author believes that the activity of re-elaborating, re-structuring, and deepening the materialist-dialectical thinking must have its own specific system of concepts for a starting point. The essay ends with the author's attempt to offer an alternative theoretical answer to Nietzsche's philosophy from the perspective of materialist-dialectical philosophy through the elaboration of a new model in the light of suggestions and perspectives given by contemporary spirituality.

(Translated by Liviu Cotrău)

Scanned with OKEN Scanner

Welche Hauptziele verfolgt der Autor in diesem Essay? Diese können kurz folgendermaßen definiert werden. Die Kritik — aus der inbegriffenen und ausdrücklichen Perspektive des materialistisch-dialektischen Denkens — eines bedeutenden idealistischen Philosophen (Nietzsche) und seiner spezifischen Denkweise (des mythischen oder, genauer gesagt, des mythisch-metaphysischen Denkens) vorzunehmen. Die Auslegung versucht das einseitige und oberflächliche Lesen von Nietzsches Texten zu vermeiden, eine Falle, in die genug viele Kommentatoren geraten sind. Das allererste Bestreben ist, den geheimen Sinn in Nietzsches Denken freizulegen, den inbegriffenen Gang dieses Denkens wiederaufzubauen. Auf diese Weise erhält die Auslegung einen hermeneutischen Charakter. Der Autor hütet sich dennoch davor, in eine neue Einseitigkeit zu fallen, und appelliert deshalb an eine andere Form von Lektüre, und zwar an die der ausdrücklichen Bedeutungen von Nietzsches Philosophie. Die Methode, die ihn in der vorliegenden Forschung angeregt hat, könnte letzthin als das Ergebnis der Vereinigung zweier Leseformen definiert werden: die eine zielt auf die Hervorhebung der ausdrücklichen Bedeutungen in Nietzsches Denken, die andere auf die Entdeckung der inbegriffenen Bedeutungen. Mit anderen Worten, sie vereinigt die Auslegung eines hermeneutischen mit der eines positivistischen Typus. Doch wie ist die Notwendigkeit einer derartigen methodologischen Synthese zu erklären? Tatsache ist, behauptet der Autor, daß auf der ausdrücklichen Ebene der philosophischen Rede Nietzsches unzählige, gegensätzliche Spekulationen erscheinen und sich entwickeln. Diese Tatsache erfordert es, daß man seine Auffassungen mit den Ideen, die man den Zonen des inbegriffenen Niveaus („ge-

Scanned with OKEN Scanner

radlinige"; nicht gegensätzliche Ideen) entnehmen kann, vergleicht und Bezug darauf nimmt, um die theoretischen Fundamente, die den internen Zusammenhang des ganzen Denksystems Nietzsches sichern, zu entdecken. Eine derartige Methode wird ihm gleichzeitig gestatten, das, was der zentralen Vision der Philosophie Nietzsches nebensächlich ist, zu bestimmen und zu beweisen, daß alles, was in diese Sphäre gehört, nur eine Reihe von Impuritäten der affektiven Sprache darstellt.

In der Analyse des Werkes Nietzsches versucht der Interpret die interne Form dieses Werkes, die Mutterstruktur, den ursprünglichen gedanklichen Kern zu fassen. Die Philosophie Nietzsches ist als eine metaphysische Philosophie mythischen Typus gekennzeichnet. Was aber ihre Eigenartigkeit sichert, ist nicht der metaphysische Aspekt, sondern vielmehr die mythische Gestaltung. Die Schlußfolgerung, die sich aus dem Studium ergibt, ist, daß die mythische Vision der Existenz den Inhalt der Metaphysik Nietzsches in seinem Wesen selbst betrifft.

Eine aufmerksame Erforschung der Metaphysik Nietzsches stellt daher einen günstigen Augenblick nicht nur für die Abgrenzung einer Einzelhaltung dar, sondern auch für die eines Denktypus allgemeineren Charakters, des mythischen Denkens. Wenn man auf Grund der Texte von Nietzsche ein theoretisches Modell dieser Denkform bildet, wird die Forschung zur typologischen Investigation oder trachtet zumindest, es zu werden.

Nach der Meinung des Autors ist die Philosophie Nietzsches folglich eine metaphysische Philosophie mythischen Typus. Aber welches sind die hauptsächlichen Attribute der Philosophie Nietzsches in ihrer Eigenschaft als metaphysische Philosophie? Der Autor beginnt mit der Behauptung, so wie der größte Teil der modernen Metaphysik es tut, daß die Metaphysik Nietzsches eine Metaphysik der Immanenz ist, weil sie das letzte Prinzip der Dinge in deren Innerem und nicht außerhalb derer residieren läßt. In der Auffassung Nietzsches wird die natürliche Existenz in ihrer Ganzheit (die Natur im weitesten Sinne des Aus-

Scanned with OKEN Scanner

drucks) nicht durch ein übernatürliches Prinzip (z.B. durch einen Urmotor oder eine ordnende Intelligenz) „gestellt", geschaffen, bestimmt, sondern sie ist ihre eigene Ursache, ihr eigenes Prinzip. Sie schafft sich selbst als ein System von Beziehungen zwischen gegensätzlichen Inhalten oder, genauer gesagt, als eine Totalität von Systemen solcher Art, die bis ins Unendliche sich selbst wiederholen, indem sie prinzipiell ihre eigenen Merkmale respektieren. In den Aufbau jeder natürlichen Gestaltung gehen als Elemente mit gegensätzlichen Determinationen, die materiellen, sinnlichen, sichtbaren Elemente sowie die ideellen, übersinnlichen, unsichtbaren Inhalte ein. Die übersinnlichen Determinationen bilden die aktiven Prinzipien des Systems, die Machtwerte, die „anziehen", während die sinnlichen Determinationen seine passiven Prinzipien, die Machtwerte, die „angezogen" werden, bilden. Besser gesagt, die übersinnlichen Determinationen stellen die aktiveren Prinzipien des Systems dar, die sinnlichen Determinationen die weniger aktiven, weil die letzteren, obwohl sie nicht die Fähigkeit anzuziehen und zu assimilieren haben, dennoch keine absolut passiven, sondern mit einiger interner Erregbarkeit ausgestatteten, materiellen Strukturen sind, oder anders ausgedrückt, weil sie Machtwerte sind, die in sich selbst die Kraft enthalten, sich den übersinnlichen Bestandteilen anzubieten, um von diesen assimiliert und verarbeitet zu werden. Jede natürliche Konfiguration erscheint folglich in der Auffassung Nietzsches als eine aus sinnlichen und übersinnlichen Determinationen oder, wenn man es vorzieht, aus sinnlichen und übersinnlichen Kräften gebildete Einheit, denn die beiden Typen von Determinationen entwickeln sich laut eines mehr oder weniger starken Autodynamismus.

Die Existenz in ihrer Ganzheit wäre also der Ausdruck eines Vorgangs, durch den ein absolutes Prinzip, im Sinne einer aus sowohl sinnlichen wie auch übersinnlichen Elementen gebildeten Entität, sich selbst schafft, bis ins Unendliche, indem es sich in einer Reihe von Gestaltungen, die periodisch erscheinen und verschwinden und die sich in der Flut eines ewigen Umlaufes aufsaugen, hypostasiert.

Scanned with OKEN Scanner

Der Autor versucht hernach, eine andere Formulierung der Auffassung Nietzsches über das metaphysische Prinzip, das die Ganzheit der Existenz bestimmt, zu geben, indem er behauptet, daß in der Vision des deutschen Denkers dieses Prinzip (das der Interpret, indem er einige inbegriffene Gedanken aus dem Text Nietzsches gebraucht, das Zarathustrische Prinzip nennt) zwei fundamentale Bestandteile enthält, den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Der Wille zur Macht, in seiner Eigenschaft als eine aus gegensätzlichen Elementen (materiellen und ideellen, sinnlichen und übersinnlichen) bestehende Entität, stellt den Inhalt, die Substanz, das Wesen der Welt selbst dar, während die ewige Wiederkehr ihre Art und Weise oder die „Form" des Seins in der Zeit darstellt.

Der Wille zur Macht — behauptet Nietzsche — bleibt nicht starr in einer ewigen abstrakten Identität mit sich selbst, sondern er versachlicht sich in drei Haupthypostasen. Jede von diesen Hypostasen spielt die Rolle der Substanz, die je eine spezifische Form der Existenz erzeugt. Solange der Wille zur Macht noch nicht zu einer selbstbewußten Gestaltung gelangt ist, bestimmt er das Funktionssystem der Natur. Gelangt er aber zu einer selbstbewußten Gestaltung und äußert er sich als imaginatives Denken und mythisches Bewußtsein, so bestimmt er die mythischen Perioden aus dem Leben der Menschheit. Schließlich, ist er auf derselben Ebene der Bewußtheit und verwirklicht er sich jedoch als von der Tätigkeit des abstrakten Denkens beherrschtes Bewußtsein, so bestimmt er die geschichtliche Existenz der Menschheit. Nietzsche schenkt eine besondere Aufmerksamkeit der Auslegung jener beiden Formen, in welchen der Wille zur Macht sich zur Sphäre des menschlichen Lebens hypostasiert. In Nietzsches Auffassung stellt der als imaginatives Denken und mythisches Bewußtsein ausgedrückte Wille zur Macht eine Erscheinung dar, in deren Rahmen sich eine Vereinigung und eine Harmonisierung der Gegensätze (des „Materiellen" mit dem „Ideellen", des Sinnlichen mit dem Übersinnlichen, des Irrationellen d.h. der Sinnlichkeit und der Affektivität mit dem Rationellen, dem

Scanned with OKEN Scanner

Denken) verwirklicht, während der als jenes Bewußtsein ausgedrückte Wille zur Macht, das von der Tätigkeit des abstrakten Denkens beherrscht wird, eine Erscheinung darstellt, die einem Kampf, einer Gegenüberstellung von Gegensätzen (zwischen dem „Materiellen" und „Ideellen", Sinnlichen und Übersinnlichen, Irrationellen und Rationellen) gleichkommt und die mit der Unterjochung eines von ihnen (des „Materiellen", Sinnlichen, Irrationellen) durch das andere (Denken, Logik) endet. In seiner ersten Hypostase erscheint der Wille zur Macht als ein reiner, echter Wille zur Macht, in der zweiten jedoch als ein degradierter, beschmutzter, „falscher" Wille zur Macht.

Dies wären also gemäß der Auffassung des Autors die wichtigsten Attribute der Philosophie Nietzsches als metaphysische Philosophie. Er will jedoch nahelegen, daß es nicht genügt, die Philosophie Nietzsches mit dem Ausdruck metaphysische Philosophie zu charakterisieren, da der Ausdruck, der die Gesamtheit ihrer hauptsächlichen Attribute deckt, metaphysische Philosophie eines mythischen Typus ist. Die metaphysische Spekulation Nietzsches mit der größtmöglichten Genauigkeit zu definieren ist also gleichbedeutend damit, zu behaupten, daß ihr Leitfaden das mythische Denken sei.

Welches sind für die metaphysische Spekulation Nietzsches die hauptsächlichen Folgen der Tatsache, daß ihr Leitfaden die mythische Vision der Existenz, das mythische Denken ist? Eine erste Folge ist, das metaphysische Prinzip der Existenz in ihrer Ganzheit als eine aus gegensätzlichen Elementen bestehende Entität, oder, anders gesagt, der Existenz als ein Ganzes, welches gegensätzliche Determinationen und Beziehungen sammelt, zu verstehen. Eine zweite Folge ist die Vorstellung der zeitlichen Fährte des menschlichen Lebens als eine ewige Wiederkehr von Zyklen, die aus zwei zeitlichen Perioden, der mythischen und der geschichtlichen Periode bestehen. Die dritte Folge ist das Verstehen, einerseits, der mythischen Phase aus dem Leben der Menschheit als die Phase, in der die Totalisierung, das Auswiegen und die Harmonisierung der dem menschlichen

Scanned with OKEN Scanner

Wesen immanenten sinnlichen, affektiven und intellektuellen Faktoren zustandekommen und, andererseits, der geschichtlichen Phase aus ihrem Leben als die Phase, in der sich eine heftige Konfrontation zwischen den ersten zwei Faktoren und dem letzten ereignet und in welcher die Unterjochung der beiden genannten Faktoren (der Sinnlichkeit und der Affektivität) durch den dritten Faktor (dem abstrakten Denken, dem Intellekt) stattfindet. (Es ist zu bemerken, daß Nietzsche in der Ergänzung dieser Idee sodann die mythische Etappe aus dem Leben der Menschheit als eine überlegene Etappe vom axiologischen Gesichtspunkt aus betrachtet, während er die geschichtliche aus ihrem Leben, vom selben Gesichtspunkt aus, als eine unterlegene definiert.) Die vierte Folge ist die Auslegung der Kultur in der Weise, daß man ihre Vorgänge und Formen auf die Prinzipien der mythischen Vision der Existenz bezieht. Die Kultur (beziehungsweise die Gesamtheit der theoretischen, moralischen, religiösen und künstlerischen Werte), in welcher sich ein Bewußtsein von mythischem Typus (oder der als mythisches Bewußtsein hypostasierte Wille zur Macht) ausdrückt, ist — behauptet Nietzsche — eine überlegene Kultur. Demgegenüber sei die Kultur, in welcher sich das von der Tätigkeit des abstrakten Denkens beherrschte Bewußtsein (oder der Wille zur Macht, der als ein abstrahierendes Bewußtsein, ein Bewußtsein, in dessen Innern „übersinnliche", intellektuelle Elemente zum Schaden der sinnlichen Bestandteile sich übermäßig entwickeln, angenommen wird) ausdrückt, eine unterlegene Kultur. Die Werte der überlegenen Kultur sind *authentische* Mythen oder, mit einem anderen Ausdruck, Fiktionen (imaginative Vorstellungen), die vielfache Determinationen und Sinne totalisieren: theoretische, moralische, religiöse, ästhetische. Man könnte sagen, daß an der Basis der überlegenen Kultur ein einziger Wert ist, der (authentische) Mythos, oder daß ihre Werte Variationen eines und desselben Überwertes sind: des (authentischen) Mythos. Die Werte der unterlegenen Kultur bilden dafür eine Zusammenstellung von übersinnlichen (abstrakten) Werten, von „falschen" Fiktio-

Scanned with OKEN Scanner

nen (Vorstellungen, die von einer abstrahierenden Sicht der Existenz bestimmt werden), von degradierten Mythen. Man könnte sagen, daß an der Basis der Werte der unterlegenen Kultur ein und derselbe Wert steht: der übersinnliche, abstrakte, intellektuelle Wert oder, daß diese Werte Variationen jenes Überwertes sind, welchen der degradierte Mythos (die abstrakte Vorstellung der Existenz) darstellt. Die fünfte Folge ist die Strukturierung des ganzen Diskurses Nietzsches über einige Ideenvorstellungen, einige Auffassungsvorstellungen, einige Weltvorstellungen, in welchen der ideelle Sinn sich in und als eine objektuale Struktur zeigt, einige Weltvorstellungen, welche sowohl sinnliche wie auch übersinnliche Elemente enthalten, einige Weltvorstellungen, die die Ergebnisse der kombinierten Leistungen der Sinnlichkeit, der Affektivität und des Denkens sind.

Eine andere Perspektive der Untersuchung ist die geschichtliche Perspektive. Die erste Fundamentalfrage, auf die der Autor von diesem Gesichtspunkt aus zu antworten versucht, bezieht sich auf die Stellung der Philosophie Nietzsches innerhalb des idealistischen modernen und gegenwärtigen Denkens. Wie bekannt, behaupten einige Kommentatoren, daß Nietzsche sich entweder in die Reihe der „Lebensphilosophen" einschreibe oder er erscheine als ein Vorgänger des (atheistischen) Existenzialismus. Der Autor streitet nicht ab, daß man wohl einige Annäherungen solcher Art machen kann, aber — im Unterschied zu anderen Interpreten — betrachtet er diese Annäherungen als von nebensächlicher Bedeutung. Gemäß seiner Auffassung kann der deutsche Philosoph weder als Vertreter der Lebensphilosophie noch als Vorgänger des (atheistischen) Existentialismus betrachtet werden, da sein Denken eine originelle Investigationsrichtung im allgemeineren Rahmen der idealistischen Philosophie bildet. Sicher, sowohl die Philosophie Nietzsches wie auch die Lebensphilosophie und der atheistische Existentialismus müssen als *metaphysische* Denkrichtungen betrachtet werden. Aber während die Lebensphilosophie und der atheistische Existentialismus die irrationellen Kräfte des menschlichen Wesens anerkennen

Scanned with OKEN Scanner

und sie als ursprüngliche Faktoren des menschlichen Erkennens im allgemeinen und des philosophischen Erkennens im besonderen aufstellen, verwertet Nietzsche die Kräfte des Bewußtseins von mythischem Typus und bezeichnet dieselben als ursprüngliche Faktoren des menschlichen Erkennens im allgemeinen und des philosophischen Erkennens im besonderen.

Die zweite Grundfrage, die sich der Autor aus der geschichtlichen Perspektive stellt, ist folgende: Welches ist die Haltung eines marxistischen Denkers gegenüber der Philosophie Nietzsches und welches muß diese Haltung sein? Es gibt zweifellos, zeigt er, genügend positive Elemente in der Art und Weise, in der Nietzsche die Probleme stellt, sowie in der philosophischen Kritik, die er übt. Ein marxistischer Philosoph kann mit der strengen Kritik des abstrakten Spiritualismus, der abstrahierenden Metaphysik, des intellektualistisch-historisierenden Denkens nicht anders als einverstanden sein. Er kann nichts anderes tun, als mit Sympathie seinen Aufruf zur Befreiung des Menschen von der Tyrannei jeglicher transzendental-abstrahierenden Rigorismen annehmen, zum Aufblühen und zur Dynamisierung aller schöpferischen Kräfte des Menschen und zu seinem Aufbau als eine harmonische Ganzheit. Aber gleichzeitig kann er nicht vergessen, daß die Philosophie Nietzsches in letzter Instanz auf allen ihren Ebenen — die Problemstellung, der Typus der gedanklichen Rede, die ausgerufenen Lösungen usw. — von der mythisch-metaphysischen Vision der Existenz geprägt ist. Als marxistischer Denker kann der Autor dieser Untersuchung weder ihren metaphysischen Charakter, noch ihre antihistorische Dimension, noch ihren gnoseologischen Subjektivismus annehmen. Es scheint dem Autor, den Hauptfehler, die Hauptlücke dieser Philosophie in der Abschaffung dessen, was er den objektiven Augenblick des philosophischen Reflexionsaktes nennt, gefunden zu haben. Dies bedeutet, daß Nietzsche bei der Ausarbeitung seiner philosophischen Rede auf den Gebrauch der Praktiken und der Wissenschaften als Quellen und Anerkennungskriterien seiner Konzeptionen, seiner

Scanned with OKEN Scanner

Urteile und seiner Vernunftschlüsse, auf die Möglichkeit, sich die Determinationen der Außenwelt als *objektive* Determinationen, folglich als unter der Form der Wahrnehmungen und Vorstellungen (die alle im Rahmen der Praktik entstanden sind) wie auch unter der Form der wissenschaftlichen Begriffe gegebenen Determinationen anzueignen, verzichtet. Nietzsche behält nur den subjektiven Augenblick des philosophischen Reflexionsaktes und löst schließlich den Inhalt der Außenrealität in das Plasma der streng subjektiven Haltungen, Gefühle und Schätzungen auf. Die personalistischen Erlebnisse des denkenden Subjektes vernichten die objektive Wahrheit der Determinationen der Außenwelt und legen die Grundlagen für ihre „fiktive", „imaginäre" Neuschaffung. Die Philosophie Nietzsches bietet uns keine eigentlichen Wahrheiten über die Existenz an; sie beschränkt sich, uns Voraussetzungen und Hypothesen in Verbindung mit ihren Grundlagen zu liefern; sie beschränkt sich, einige Mythen und Fiktionen auszuarbeiten. Nietzsches Denken wird in letzter Instanz eine idealisierende Utopie. Und hat nicht ein marxistischer Philosoph die Pflicht, diese Utopie einer radikalen Kritik zu unterwerfen?

Nach der Auffassung des Autors kann daher die marxistische Philosophie, um sich zu entwickeln und um sich zu vervollkommnen, keine theoretischen fundamentalen Konzeptionen von dem Ideenschatz der Metaphysik Nietzsches oder irgendeines anderen Typus von Metaphysik leihen. Er behauptet, daß die Wiederausarbeitungs-, Restrukturierungs- und Zusammenfassungstätigkeit des materialistisch-dialektischen Denkens ihr spezifisches Auffassungssystem als Ausgangspunkt haben muß. Das Buch endet mit dem Versuch des Autors, der Philosophie Nietzsches aus dem Innern des materialistisch-dialektischen Denkens eine theoretische Replik zu liefern, indem er ein Modell dieses Denkens im Lichte der Suggestionen und Perspektiven, die ihm die gegenwärtige Geistigkeit anbietet, ausarbeitet.

Scanned with OKEN Scanner